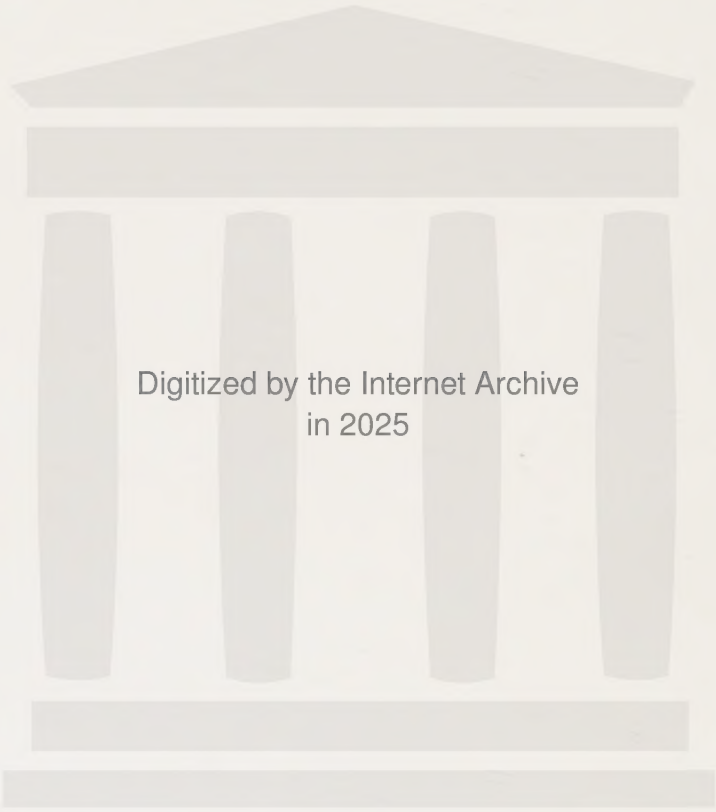
JUN 2 9 2011


Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/hebrewunioncolle0078unse_s4e5

HEBREW UNION COLLEGE ANNUAL

VOLUME LXXVIII

Edward A. Goldman, Editor
Richard S. Sarason, Associate Editor

Editorial Board

David Ellenson, Reuven Firestone, Nili Fox,
Alyssa Gray, Samuel Greengus,
Adam Kamesar, Barry Kogan, Michael Meyer,
Stanley Nash, David Sperling,
Dvora Weisberg

HEBREW UNION COLLEGE ANNUAL

Volume LXXVIII

UNITED THEOLOGICAL
SEMINARY LIBRARY
Bm
U
.H39
v.78

Cincinnati
2007

©2009 by
Hebrew Union College - Jewish Institute of Religion
Library of Congress Catalogue Card Number 25-12620
ISSN 360-9049

Design and composition by Kelby Bowers
Printed in the United States of America

Subvention for the publication of this volume
of the Hebrew Union College Annual
was received from

Sylvia G. Shor

Shelly Shor Gerson

Joan Scheuer

Abraham and Marian Scheuer Sofaer

Jonathan S. Scheuer and Debra Granik

UNITED THEOLOGICAL
SEMINARY LIBRARY

JUN 29 2011

Alfred Gottschalk, ז"ל

Richard J. Scheuer, ז"ל

When the first modern rabbinical seminary was established in Germany during the nineteenth century, both the rabbinic founders and the laypeople who supported them were convinced that the modern seminary had to be committed to the highest canons of academic scholarship and that such scholarship had to inform the contours and content of modern rabbinical education. As Rabbi Zacharias Frankel, first head of the "Positive-Historical" Jewish Theological Seminary in Breslau when it opened in 1854, phrased it, "Without the academic study of Judaism, Judaism could not exist [in our day]." Rabbi Abraham Geiger, who established the Liberal Hochschule für die Wissenschaft des Judentums in Berlin in 1872, and Rabbi Esriel Hildesheimer, who opened the Orthodox Rabbinerseminar in Berlin one year later in 1873, echoed the sentiments expressed by Frankel and both their institutions were as equally wedded to the scientific study of Judaism as was the Breslau Seminary. All these men and the institutions they formed were convinced that Judaism and its texts had to be understood with reference to the historical contexts within which these texts had been written, and the curricula of these schools reflected the notion that the teachings of the Jewish tradition had to be illuminated by appropriate intellectual and theoretical frameworks. Consequently, academic research always served as a hallmark of each school and the academic investigations in which the professors of each seminary engaged were always highlighted in annual Yearbooks and Reports published by each school.

This tradition took root in the United States at the Hebrew Union College and the *Hebrew Union College Annual* has for eighty-five years adopted the model initiated by these great German institutions of higher Jewish learning by publishing scholarly research in Ancient Near Eastern and Judaic Studies issued by scholars from the College-Institute as well as other great students of academic Jewish learning throughout the world. Indeed, the *Hebrew Union College Annual* has become the "academic passport" of HUC-JIR throughout the scholarly world, and the excellent reputation HUC-JIR enjoys in the highest national and international scholarly circles is tied in no small measure to the *Annual.*

No two men appreciated this history and realized this truth more than Alfred Gottschalk and Richard J. Scheuer, who were devoted friends and partners in the enterprise that is Hebrew Union College. Throughout his twenty-five-year career as President of HUC-JIR, no one did more to sustain and advance the academic standards and reputation of Hebrew Union College-Jewish Institute of Religion than did Dr. Gottschalk. He was completely committed to maintain-

ing the academic excellence of this institution and he saw the quality and substance of those academic standards inextricably interwoven with the articles published in the *Hebrew Union College Annual*. As Chairman of the Board of Governors during much of the Gottschalk Presidency, Richard J. Scheuer was similarly devoted to the life of the mind and was unfailingly steadfast in support of the academic standards of this school and the *Annual*. He actively encouraged the scholarly investigations of the professors at HUC-JIR by his annual attendance at the meetings of the Society of Biblical Literature, the American Academy of Religion, and the Association for Jewish Studies, where he would go to hear lectures delivered by members of the HUC-JIR Faculty and others in the larger scholarly world.

It is thus particularly fitting that this volume of the *Hebrew Union College Annual* is dedicated to the memory of both these men, who each passed away during the past year. Devoted as they were to the Jewish and academic character of the modern seminary as well as to the values and scholarship that the *Annual* continues to embody and champion as an heir to the legacy bequeathed HUC-JIR by the German Jewish arena of the nineteenth century, their pictures together at the front of this volume constitute a living testimony to the statement attributed to King David, when he said at the passing of Saul and Jonathan, "Beloved and pleasant in their lives, they were not separated in death" (2 Samuel 1:23). *Y'hi zikhram barukh* – may the memory of each of these great men remain a blessing for all of us.

David Ellenson
President

Richard J. Scheuer, ז״ל

July 4, 1917 – November 7, 2008

Chair of the Board of Governors, 1983–1990

Dr. Alfred Gottschalk, ז"ל

March 7, 1930 – September 12, 2009

President, 1971–1995 Chancellor, 1996–2000

Submissions

We welcome for consideration scholarly essays in Jewish and Cognate Studies, Ancient and Modern: Bible, Rabbinics, Language and Literature, History, Philosophy, Religion. Please address your submission inquiries to The Editor at *annual@huc.edu*.

Authors submitting manuscripts for publication are asked to do the following:

1 For manuscript formatting, follow *The University of Chicago Manual of Style* in general and *The SBL Handbook of Style* specifically.
2 All manuscripts, including notes, should be continuously paginated, double-spaced and employ generous margins all around.
3 Every manuscript must include an English abstract of 200 words maximum.
4 Submissions should be sent in Portable Document Format (PDF) as email attachments to *annual@huc.edu*.

Previous Volumes

The *Annual* office can supply vols. XLV–LXXVII excluding vol. LV (out of stock): vols. XLV–LII at $15.00, vols. LIII–LVIII at $20.00, vols. LIX–LXXII at $30.00, and vols. LXXIII–LXXVII at $40.00. Printed copies of individual articles are available for a fee of $5.00. For more information email the *Annual* office at: *annual@huc.edu*. The American Jewish Periodicals Center at HUC-JIR, 3101 Clifton Avenue, Cincinnati, Ohio 45220 can supply microfilm copies of vols. XXXVIII–XLIV. Proquest Company, 300 North Zeeb Road, Ann Arbor, Michigan 48106 can supply 16 mm, 35 mm, 105 mm microfiche, as well as photocopies.

Supplements

Yosef Hayim Yerushalmi. *The Lisbon Massacre of 1506 and the Royal Image in the Shebet Yehudah*. 1976.

Mark E. Cohen. *Sumerian Hymnology: The Eršemma*. 1981.

William C. Gwaltney, Jr. *The Pennsylvania Old Assyrian Texts*. 1982.

Kenneth R. Stow. *"The 1007 Anonymous" and Papal Sovereignty: Jewish Perceptions of the Papacy and Papal Policy in the High Middle Ages*. 1985.

Martin A. Cohen. *The Canonization of a Myth: Portugal's "Jewish Problem" and the Assembly of Tomar 1629*. 2002.

Stephen M. Passamaneck. *Modalities in Medieval Jewish Law for Public Order and Safety*. 2009.

Hebrew Union College Annual
3101 Clifton Avenue, Cincinnati, Ohio 45220

Contents

1 ***Transmission of Neo-Assyrian Claims of Empire to Judah in the Late Eighth Century B.C.E.***
Shawn Zelig Aster, *Yeshiva University*

45 ***Time-Triggered Positive Commandments as Conversation Pieces***
Moshe Benovitz, *Schechter Institute of Jewish Studies, Jerusalem*

91 ***A Lot of Learning is a Dangerous Thing On the Structure of Rabbinic Expertise in the Bavli***
Tzvi Novick, *University of Notre Dame*

109 ***Talmudic Astrology Bavli Šabbat 156a–b***
Jeffrey L. Rubenstein, *New York University*

149 ***Truth Tests, Educational Philosophy, and Five Models of the Philosophy of Jewish Law***
Avinoam Rosenak, *Hebrew University*

א ניגודים בדרכי הלימוד של אמוראי נהרדעא האחרונים
Barak S. Cohen, *Bar-Ilan University*

כה ברכות כמיפוי
מבנה ותוכן במשנה ברכות פרק ט
Ishay Rosen-Zvi, *Tel Aviv University*

מז מה לנשים בבית הקברות
בין פסיקה הלכתית לפסיקה קבלית
Meirav Tubul, *Bar-Ilan University*

סז ההיסטוריון וחוקר השירה
פירושים שונים לשירו של עלי בן עמרם לכבוד אלחנן בן שמריה
Elinoar Bareket, *Achva Academic College, Ben-Gurion University*

Transmission of Neo-Assyrian Claims of Empire to Judah in the Late Eighth Century B.C.E.

Shawn Zelig Aster
Yeshiva University

That Isaiah of Jerusalem was aware of the language of Neo-Assyrian royal inscriptions and of Neo-Assyrian imperial claims is well-recognized. While scholars have addressed these borrowings, they have not addressed the channels through which this knowledge would have reached Jerusalem in Isaiah's time. This article surveys the various media which were used to transmit the language of the Neo-Assyrian royal inscriptions and imperial claims. It draws on studies of text, art history, and archeology in constructing a complete picture of the transmission, divided into three regions: the Assyrian heartland; the territory between Judah and Assyria; and the territory immediately surrounding Judah.

The period of the Hebrew Bible's literary prophets begins in the eighth century B.C.E., a period which corresponds to the rise of Assyrian political and cultural hegemony over the Levant. This hegemony was exercised through the Assyrian empire, which possessed a unique imperial ideology, at the core of which was the universal kingship of the god Assur and his representative, the Assyrian king. The empire broadcast its might, power, and legitimacy throughout the ancient Near East, and as these claims of empire reached the Israelite kingdoms in the second half of the eighth century B.C.E., Israelite prophets reacted to these.

Scholars have recognized such reactions chiefly in the book of Isaiah, and have noted passages in which the author shows an awareness of Neo-Assyrian claims. He either cites these in narrating Assyrian activities (for the sake of verisimilitude) or responds to these in language that clearly refers to the original claims. Thus, Cohen has argued that the first speech of the *rab-šāqê* contains "specific reflexes of neo-Assyrian annalistic style."[1] Machinist has presented an extensive discussion of six specific motifs which Isaiah uses to describe the Assyrians. These motifs are also used in Assyrian literature by the Assyrians themselves, and Machinist argues that the prophet's "selection and shaping of them resulted from the impact of Neo-Assyrian idiom."[2] Oded has argued that the

1 Chaim Cohen, "Neo-Assyrian Elements in the First Speech of the *Rab-šāqê*," *IOS* (1979) 32–48, citation from p. 38.

2 Peter Machinist, "Assyria and Its Image in the First Isaiah," *JAOS* 103 (1983) 719–37, citation from

allegedly late passage in Isaiah 39 (parallel to 2 Kings 20:12–18) is influenced by a concatenation of motifs found in Neo-Assyrian royal inscriptions.[3]

All of these studies argue, in one way or another, that the relationship between the text of Isaiah and the Neo-Assyrian royal inscriptions results from a specific historical link, in which the author of certain passages in Isaiah is aware of the motifs we know from Neo-Assyrian royal inscriptions, and the imperial ideology they reflect.[4] This argument presupposes that some channel of communication must have existed through which the author of Isaiah knew the Neo-Assyrian material. Yet no full study of these channels of communications has yet appeared. Machinist devotes some discussion to this issue and proposes such channels as "oral proclamations of official texts," "ambassadors sent by Judah to the Assyrian capitals," and "royal stelae and rock reliefs set up by Assyrian kings in all parts of the realm."[5] The current essay looks at these and other channels and evaluates their particular relevance to the historical context of the period of Isaiah of Jerusalem. It focuses on the period between 743 B.C.E., when Assyrian advances to the west began, and 701 B.C.E., when Sennacherib besieged Jerusalem.[6]

The question of channels of communication is likely to become increasingly relevant. Several recent studies discuss the relationship between material in Isaiah 1–39 and Assyrian royal inscriptions,[7] and positing such a relationship pre-

---

p. 728. The six motifs are 1. the cutting of cedars in Lebanon; 2. the burning of cities in war; 3. the removal of borders; 4. making fortified cities into ruined heaps; 5. the overflowing river as a metaphor for Assyrian power; 6. the overwhelming nature of Assyrian glory (Akk. *melammu*; Heb. *kabod*).

3 Bustenay Oded, "ספור המשלחת הבבלית לחזקיהו (ישעיה לט, מלכים ב כ יב-יט): מעשה שהיה ונבואה שלא היתה?," *Shenaton* 9 (1985) 115–26.

4 This type of relationship is called "historical parallelism" by Meir Malul, and he notes that in arguing for such a relationship, scholars must posit a plausible channel of communication between the societies that produced each text (Meir Malul, *The Comparative Method in Ancient Near Eastern and Biblical Legal Studies* [Neukirchen-Vluyn: Butzon und Bercker, 1990] 87–97).

5 Machinist, "Assyria and Its Image," 730–34.

6 701 is something of an artificial terminus, since Assyrian claims of empire continued to be transmitted to Judah after this date. The channels through which these claims were transmitted were fairly well established by 701, and it is therefore a useful end-point. Focusing on the years before 701 allows us to closely examine the processes through which these channels developed.

7 On the use of motifs from Assyrian royal inscriptions in Isa 2:18–21, see Roni Goldstein, "בין אלים לפסילים: תמורות ביחס לאלילות בספרות המקרא והעיבוד בישעיה ב 18–21," in Zipporah Tal-Shir and Dalia Amara, eds., על קו התפר: בין בקורת הנוסח לביקורת ספרותית – דברי כינוס לכבוד אלכסנדר רופא, Beer Sheva 18 (2005) 134–38. On the parallels between Isa 2:10, 19, and 21, and the satirizing of Assyrian royal ideology, see Shawn Zelig Aster, "The Image of Assyria in Isaiah 2:5–22: The Campaign Motif Reversed," *JAOS* 127 (2007) 21–51, and in *The Phenomenon of Human and Divine Radiance in the Hebrew Bible and in Mesopotamian and Northwest Semitic Literatures: A Philological and Comparative Analysis* (Ph.D. Diss.; Univ. of Pennsylvania, 2006) 295–328. On the use of motifs from Assyrian royal inscriptions in Isa 37:24–25, see Hayim Tawil, "The Historic-

supposes that such a channel existed. The ongoing debate over which sections of Isaiah 1–39 should be assigned to Isaiah of Jerusalem[8] is not relevant to this question, since we are not dealing with the transmission of material to a specific individual, but to Judean society. Since it is clear that some of the material in these chapters of Isaiah reflects the author's (or authors') knowledge of the motifs specific to eighth-century Assyrian royal inscriptions, it is beyond question that some of the material was composed by an author or authors of this period.[9] Identifying the possible channels through which this knowledge could have reached the author(s) is therefore critical in understanding how the oracles in Isaiah took shape. Furthermore, a diachronic study, looking at what types of information about Assyrian claims of empire are likely to have been available to the author of Isaiah at different points in the late eighth century, is likely to have implications for more precisely dating several passages in Isaiah.

Moreover, the channels of communication which obtained in the period

---

ity of 2 Kings 19:24 (= Isaiah 37:25): The Problem of *Ye'ore Maṣor*," *JNES* 41 (1982) 195–206, and more recently by the present author, titled "שנתון לחקר "אחת דיבר סנחריב, שתיים זו שמע הנביא המקרא והמזרח הקדום 19 (2009) 105–24, and in Elnathan Weissert, "Jesajas Beschreibung der Hybris des Assyrischen Königs und seine Auseinandersetzung mit ihr," to be published in a volume in honor of the 100th anniversary of the Deutsche Orient-gesellschaft, edited by Johannes M. Renger. Many thanks are due to Elnathan Weissert for allowing me to read his paper before publication. The broader issue of the influence of Assyrian imperial ideology on Isaiah's universal theology is treated by Baruch A. Levine in "הוי אשור שבט אפי: אמונת הייחוד המקראית באספקלריה מדינית-בינלאומית," *ErIsr* 27 (2003) 136–42 and "Assyrian Ideology and Israelite Monotheism," *Iraq* 67 (2005) 411–27.

8 The question is explored, inter alia, in Otto Kaiser's commentaries (*Der Prophet Jesaja Kapitel 13–39* [Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1973] and *Der Prophet Jesaja Kapitel 1–12* [5th ed.; Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1981], translated into English in the OTL series), and in H. G. W. Williamson, *The Book Called Isaiah: Deutero-Isaiah's Role in Composition and Redaction* (Oxford: Clarendon, 1994).

9 The knowledge of Assyrian literary style is amply demonstrated by Machinist's six motifs, which use Assyrian idioms, and in the studies of Cohen and Oded, cited above at nn. 1 and 3. Additional examples of knowledge of the language we find in Assyrian texts are discussed by William R. Gallagher, *Sennacherib's Campaign to Judah: New Studies* (Leiden: Brill, 1999). These include: The titles of the *tartan*, *rab-šaqe*, and *rab-saris* (164–66); the Hebrew אלהי הארצות in Isa 36:20, which is a loan-translation of the Akk. *ilāni matāti* (Gallagher 205–6); other Hebrew loan-translations of Akkadian such as עשו אתי ברכה in Isa 36:16 and עד in the sense of "after" in 36:17 (Gallagher, 215–16).

This knowledge is most easily explained as the product of the late eighth century. Furthermore, certain passages in Isaiah clearly refer to events of the late eighth century. These include the campaign against Ashdod (probably that of 716 B.C.E.), mentioned in 20:1–5; the brief reign of Marduk-apla-iddina over Babylon, in Isaiah 39; and the establishment by Tiglath-Pileser III (in 733–732 B.C.E.) of a divine symbol (*kakke ša Aššur*) on the border with Egypt and of a royal image (*ṣalam šarrūti*) in "the city of the brook of Egypt," to which the prophet reacts by foreseeing the establishment of "a monument on its (that is, Egypt's) border to YHWH" in Isa 19:19. (It is difficult to explain why such a monument should be established in such a bizarre location without referring to the Assyrian practice. On these Assyrian monuments, see below, nn. 84, 85, and 89.)

between 743 and 701 are relevant models for discussing the relationship between Neo-Assyrian texts and biblical literature in the seventh and early sixth centuries. Recently, Otto has claimed that the covenantal theology Deuteronomy's laws assume was derived from Neo-Assyrian sources.[10] In reviewing Otto's work, Morrow has questioned the channels of communication through which the Neo-Assyrian material would have reached the Deuteronomic school.[11] The present study may be relevant in the discussion Otto and Morrow have framed, since later channels developed from those existing in 743–701.

In considering the use of motifs from Neo-Assyrian royal inscriptions in parts of biblical Isaiah 1–39, it is important to distinguish between the author's knowledge of Neo-Assyrian military behavior, and his knowledge of literary motifs and ideological justifications. It is fairly obvious that he was familiar with the former;[12] one example of this appears in Isa 5:26–28, where the Assyrian army's advance is described as unstoppable and determined. The language reflects the actual behavior of the Assyrian army, as judged by its rapid advances and strong record of successful operations.[13] Isaiah 20:4 ("Thus shall the king of Assyria lead the captives of Egypt and the exiles of Cush . . . naked and barefoot . . .") seems to reflect knowledge of the Assyrian practice of presenting prisoners of war naked.[14] Awareness of the behavior of the Neo-Assyrian military could easily have reached biblical writers through observations and hearsay. Local inhabitants would certainly know the conquerors' military behavior, and isolated points of information, such as those described above, could be transmitted through brief diplomatic or interpersonal contacts. But knowledge of Neo-Assyrian literary motifs and ideological justifications is a more subtle point than knowledge of behaviors or practices, and cannot easily be apprehended by observing from afar the behavior of the Assyrians in the Levant.

We are not considering whether the author of Isaiah knew a particular and specific Assyrian text. The Neo-Assyrian royal inscriptions contain standard

10 Eckart Otto, *Das Deuteronomium. Politische Theologie und Rechtsreform in Juda und Assyrien*, BZAW 284 (Berlin, 1999).

11 William Morrow, "Cuneiform Literacy and Deuteronomic Composition," *BO* 62 (2005) 204–13, review of Otto, *Das Deuteronomium*. Morrow specifically questions how scribes in Judah would have been literate in Akkadian; I address this issue towards the end of the present paper.

12 Clearly, Isaiah was familiar with the behavior of the Neo-Assyrian empire in the southern Levant. Such passages as Isa 8:23 "And recently he has dealt heavily on the road towards the sea, in Transjordan, and in Galilee of the nations," which refers to the conquest of 733–732; 20:1 "In the year when Tartan (that is, the *turtanu*) came to Ashdod," which refers to the campaign of 713–712; and the narrative of Isaiah 36–37, which refer to the events of 701, leave room for no other conclusion.

13 "There are no weary or stumblers among him . . . his arrows are sharp, all his bows are taut." See the brief discussion of these and similar verses in Machinist, "Assyria and Its Image," 722.

14 On this Assyrian practice, see Megan Cifarelli, "Gesture and Alterity in the Art of Ashurnasirpal II of Assyria, *Art Bulletin* 80 (1998) 218–19. I thank Emma Bacher for this reference.

and stylized language and motifs, chosen to express Neo-Assyrian imperial ideology. The annals, summary inscriptions, and other display texts of many of the Neo-Assyrian kings use similar motifs to express the imperial ideology.[15] These texts advance the empire's claims by exposing both the subject peoples and the Assyrians to a well-defined imperial ideology. Knowledge of these claims may indeed have reached Isaiah from particular texts, but because the texts all draw on the same repository of motifs, phrases, and descriptions to express imperial ideology, it would be futile to attempt to identify the particular texts. Because most of these texts draw on a common repository of motifs and ideas, it is also unnecessary to do so. Throughout this essay, I use the phrase "claims of empire" to refer to Assyrian imperial ideology, and the language used in the royal inscriptions to express, advance, and buttress it.

Fully understanding these "claims of empire" requires exposure to and assimilation of a series of interrelated concepts, which together form the meta-structure of Neo-Assyrian imperial ideology.

Assyrian Imperial Ideology

In the following paragraphs, I summarize the nature of Assyrian imperial ideology, showing the complexity of the concepts involved, and then discuss the relevant modes of transmission.

Neo-Assyrian imperial ideology has been the subject of several recent studies,[16] and will therefore be presented here only in summary. Like all ideologies of empire, it seeks to perpetuate the empire while simultaneously according it legitimacy, and the blatant and constant emphasis of the victories and power of the king and his armies in royal inscriptions aims at both of these goals. This emphasis is designed to convince both conquered and conquerors of the imbalance of power and of the stability of the empire. But although power is the most salient motif in Neo-Assyrian imperial ideology, it would be a mistake to see it as the sole element.

15 This is particularly true in the limited period with which this essay deals. During most of this period, the empire was ruled by Tiglath-Pileser III (745–727) and by Sargon II (720–705). The imperial practices and ideology set forth by Tiglath-Pileser were followed by Sargon, and numerous correspondences between the phrasing of their inscriptions can be noted.

16 Peter Machinist, "Assyrians on Assyria in the First Millennium," in Kurt Raaflaub, ed., *Anfänge politischen Denkens in der Antike: Die Nahöstlichen Kulturen und die Griechen* (Munich: Oldenbourg, 1993) 77–104; Mario Liverani, "The Ideology of the Assyrian Empire," in Mogens Trolle Larsen, ed., *Power and Propaganda: A Symposium on Ancient Empires* (Copenhagen: Akademisk Forlag, 1979) 297–317. The ideology is also addressed in parts of Simo Parpola's seminal article, "The Assyrian Tree of Life: Tracing the Origins of Jewish Monotheism and Greek Philosophy," *JNES* 52 (1993) 161–208. He deals with the status of the king at 168, and with the role of Assur as a universal god at 184–85.

At the center of neo-Assyrian ideology are the characters of the god Assur and the king, his representative. The link between these two is the most critical part of the ideology. The king embodies the will of Assur, and acts as his vicar (Sum: EN_2.SI; Akk: *iššakku*), and as his priest (Sum: SANGA; Akk: *šangû*).[17] The king is consistently portrayed with Assur at his side. The king's power and will are those of the god Assur, as can be seen from artistic, literary, and ritual material.[18]

This identity is significant in creating an imperial ideology, because it creates an intentional analogy between the position of the king, as head of the empire, and Assur, as head of the pantheon. We find this analogy in descriptions of the

17 The status of the king as vicar (or "vice-regent") is addressed by Parpola, "The Assyrian Tree of Life," 167, n. 28.

18 *Artistic material.* One example of this is the motif of the king in a ritual pose, in duplicate, while above him floats a winged disk which represents Assur. The most famous representation of this motif is found on slab B-23 of the throneroom of Ashurnasirpal II, but the motif is found in thronerooms of other Neo-Assyrian kings. (Julian Reade, "Ideology and Propaganda in Assyrian Art," in Mogens Trolle Larsen, ed , *Power and Propaganda: A Symposium on Ancient Empires* [Copenhagen: Akademisk Forlag, 1979] 336, fig. 15. The significance of this image is further discussed by Irene Winter, "The Program of the Throneroom of Ashurnasirpal II," in Prudence O. Harper and Holly Pittman, eds., *Essays on Near Eastern Art and Archaeology in Honor of Charles Kyrle Wilkinson* [New York: Metropolitan Museum of Art, 1983] 26–31, and by Parpola, "The Assyrian Tree of Life," 161.)

Literary material. The annals are replete with descriptions of foreign kings who were overwhelmed by the *pulḫe melamme* (fear of the aura) of the god Assur and therefore submitted to the king. The following passage from the annals of Shalmaneser III is an illustrative example, since it portrays foreigners who are overwhelmed by the god's power but react as though it were the king's power:

> I approached the city Suru, which belongs to Bit Halupe. Awe of the radiance of Assur, my lord, overwhelmed them (*pulḫe melamme ša Aššur bēliya iṣḫupšūnu*). The nobles (and) elders of the city came out to me to save their lives. They submitted to me (lit., they seized my feet), and said : As it pleases you, kill! As it pleases you, spare! As it pleases you, do what you will! (*RIMA* 2, A.0.101.1, 199 i 79–81.)

Ritual Material. In royal hymns and coronation rituals, the declaration of Assur's kingship is part and parcel of the declaration of the human king's kingship. The following formulation, from a neo-Assyrian royal hymn, strongly implies that the king's reign is the earthly and physical hypostasis of Assur's kingship:

> Assur is king – indeed Assur is king! Assurbanipal is the [representative] of Assur, the creation of his hands! (*VAT* 13831. Quoted from Alasdair Livingstone, *Court Poetry and Literary Miscellanea*, SAA 3 [Helsinki: Helsinki Univ., 1983] text 11, line 15.)

Similar formulations are found in earlier Assyrian coronation rituals, and Alasdair Livingstone discusses the development of these in "New Dimensions in the Study of Assyrian Religion," in Simo Parpola and Robert M. Whiting, eds., *Assyria 1995: Proceedings of the Tenth Anniversary Symposium of the Neo-Assyrian Text Corpus Project Helsinki, September 7–11, 1995* (Helsinki: Neo-Assyrian Text Corpus Project, 1997) 165–66.

empire as the *tamšilu* (counterpart) of the "kingdom of heaven," or divine realm, ruled by Assur.[19] These descriptions further emphasize that the king's rule is paralleled with that of Assur.

Assur was seen as the personification of the state or empire.[20] He was chief of the pantheon, and the king his earthly representative.[21] Assur's position as chief of the pantheon was used to justify the empire's claim to universal dominion, because the chief of the pantheon has no geographical limits to his rule. Since Assur's rule was identified with that of the city-cum-empire of Ashur and of its king, there was no land over which the empire should not be sovereign. The universal reach of the Assyrian empire, one of the more practical elements of Neo-Assyrian imperial ideology, is thus the direct result of the link between the god Assur, his representative (the king), and the empire.[22]

19 Simo Parpola, *Assyrian Prophecies*, SAA 9 (Helsinki: Helsinki Univ., 1997) pp. xxi and lxxxii, n. 25.

20 Liverani referred to the god Assur as the hypostasis of Assyrian kingship ("The Ideology of the Assyrian Empire") 301. Lambert formulated the point more precisely, and showed that the god is the deified city of Ashur. He bases his conclusions on textual evidence from the Old Assyrian periods, in which Assur lacks stock epithets and descriptive material, and in which we find a lack of distinction between the city and god when the name Assur is used. He further notes that Assur lacks a particular natural phenomenon associated with him and a place in the family-tree of the gods. He is identical with his city and with the state which evolved from the city, and his role changed as the nature of the city changed (Wilfred G. Lambert, "The God Assur," *Iraq* 45 [1983] 81–86).

21 As second millennium Assyria became an empire, attributes of Enlil, the traditional chief god of the Sumerian-Akkadian pantheon, became assimilated to Assur (Lambert, "The God Assur," 81 and 86). He became the chief god of the entire pantheon, just as Ashur became capital of the empire. See further in Piotr Michalowski, "Presence at the Creation," in *Lingering Over Words: Studies in the Ancient Near Eastern Literature in Honor of William L. Moran*, HSS 37 (Atlanta: Scholars Press, 1990) 388, who notes the identity of Assur with his city and his place at the top of the hierarchy.

22 The terminology used to indicate the universal reach of the king is discussed by Paul Garelli, "L'état et la légitimité royale sous l'empire assyrien," in Mogens Trolle Larsen, ed., *Power and Propaganda: A Symposium on Ancient Empires* (Copenhagen: Akademisk Forlag, 1979) 319–27. Garelli sees the universal reach of the king as the result of obedience to the dictates of the god Assur: "Le roi d'Assyrie doit étendre sa domination jusqu'aux confines du monde, s'il veut obéir `a l'ordre de son dieu" (p. 323). Such commandments appear in texts as early as Tiglath-Pileser I (twelfth–eleventh centuries), who states that Assur and the great gods "commanded me to extend the border of their land" (cited from RIMA 2, A.0.87.1, 13 i 48–49). They appear in royal inscriptions from many Neo-Assyrian kings, down to Ashurbanipal, who describes a commandment of Shamash, "king of the heaven and earth" to "increase your land" (cited from Assur 177722a = VAT 13831, published by Ernst F. Weidner, "Assurbanipal in Assur," *AfO* 13 (1939–1941) 210–11, line 3). On the ideological imperative which compelled Assyrian kings to extend the boundaries of the empire until they reached the limits of Mesopotamian cosmic geography (from the Persian Gulf to the Mediterranean), see Hayim Tadmor, "World Dominion: The Expanding Horizon of the Assyrian Empire," in Lucio Milano, et al., eds., *Landscapes, Territories, Frontiers, and Horizons in the Ancient Near East. Papers Presented to the 44th Rencontre Assyriologique Internationale, Venezia 7–11 July 1997* (3 vols.; Padua: Sargon srl, 1999) 1:55–62.

A second practical element of Neo-Assyrian imperial ideology is also directly connected to this theoretical construction. This is the "heroic principle of royal omnipotence."[23] In royal inscriptions, as in art and ritual, the king is consistently portrayed as all-powerful and therefore invincible. The theoretical construct of royal invincibility is the direct result of the link between god and king described above. The power of Assur, who is head of the pantheon, is consistently on the side of and in the service of the king. The position of Assur and his relationship to the king create a system of relationships in which no human force superior to the king exists.

One might summarize neo-Assyrian royal ideology as follows: the dominion of the god, the power of the king, and the reach of empire had no bounds. The task of conveying this ideology both to the conquerors and the conquered was as important to the survival of the empire as conquering territory was. Holloway, in his recent study of the exercise of power in the Neo-Assyrian empire, provides copious documentation of the methods used to convey this ideology, especially in religious spheres. He demonstrates that the empire was united (as most empires are) "not by force, but by information," and informing the population of the imperial ideology was a chief pre-occupation of the empire.[24]

Modes of Transmission

A wide variety of media were used to this end, including visual art, ritual, and text. But our primary focus here is not the methods by which this ideology was diffused by the empire, but the media through which it was received by the eighth-century inhabitants of Judah. To this end, I have identified eight types

---

The universal reach of the king results from conceiving the nature of the king's rule as parallel to that of the god who is king of heaven and earth. For further discussion of Assyrian claims for world dominion, see Bustenay Oded, *War, Peace, and Empire* (Wiesbaden: Reichert, 1992) 163–76.

23 Hayim Tadmor, "Propaganda, Literature, Historiography: Cracking the Code of the Assyrian Royal Inscriptions," in Parpola and Whiting, *Assyria 1995*, 326.

24 Steven W. Holloway cites Thomas Richards, *The Imperial Archive: Knowledge and the Fantasy of Empire* (London: Verso, 1993) 1, who uses this formulation to describe the empires of the late nineteenth century, but Holloway effectively demonstrates that this is no less true of the Neo-Assyrian empire. His work contains a comparison to British imperialism, but focuses on the methods used to impress imperial ideology upon the consciousness of both conquerors and conquered. See *Aššur is King! Aššur is King! Religion in the Exercise of Power in the Neo-Assyrian Empire* (*Culture and History of the Ancient Near East*) (Leiden: Brill, 2002) esp. 80–319. In particular, Holloway tabulates all of the examples of aggression against foreign cults and the establishment of Assyrian symbols in foreign cultic centers in Neo-Assyrian historical texts. A discussion focusing on the difference between the visual and written media used to convey imperial ideology in the Assyrian heartland appears in Barbara Neveling Porter, "Language, Audience, and Impact in Imperial Assyria," in Shlomo Izre'el and Rina Drory, eds., *Language and Culture in the Near East: Diglossia, Bilingualism, Registers, Israel Oriental Studies* 15 (Leiden: Brill, 1995) 51–72.

of media, grouped according to the geographic area within which they were disseminated. These are:

Media disseminated within the Assyrian heartland.

1. Audiences in Assyrian palaces
2. Visual art in Assyrian palaces
3. Ritual as practiced in Assyria

Media disseminated in the territory of the Aramean kingdoms, which lay between Assyria and the land of Israel.

4. Audiences with Assyrian personnel
5. Exposure to Assyrian monuments

Media disseminated within the Land of Israel.[25]

6. Inscribed stele in the land of Israel
7. Assyrian administrative presence in the land of Israel
8. Oral conveyance during sieges

Material disseminated through these media reached Judah gradually over the time period which begins with the initial contact with Tiglath-Pileser's empire (between 743 and 739 B.C.E.), and continuing long past 701 B.C.E. The geographical categories are useful since they correspond roughly to the chronological order in which the different media began to be effective in transmitting Assyrian ideology to Judah. As I discuss below, transmission in the Assyrian heartland is likely to have begun before transmission within the land of Israel, and transmission in the territory between Assyria and the land of Israel is likely to have begun after that in the Assyrian heartland but before that in the land of Israel. Because the present essay discusses the time-periods during which different modes of transmission are likely to have been relevant, a brief chronological survey of Assyrian contacts with Israel and Judah in the late eighth century is called for.

Chronology of Assyrian Contacts with the Israelite Kingdoms

In asking how biblical Israel would have become familiar with Assyrian ideology, the natural tendency is to focus on the period after 733, when Assyrians under Tiglath-Pileser III penetrated deeply into the land of Israel, and established an

25 I use the biblical term here to refer to the portion of the southern Levant in which the Israelite kingdoms were located. I refer not to the area under a particular political jurisdiction, but to the geographic areas in closest proximity to the Israelite kingdoms' population, extending roughly from Tyre to Gaza, and including northern and central Transjordan.

Assyrian administration in the Galilee, Transjordan, Philistia, and parts of the Shephela. But it is important to realize that in the decade between 743 and 733, Israelites in both kingdoms were keenly aware of the rise of Assyrian power, and were in close contact with the imperial court and administration.

Shortly after the rise to power of Tiglath-Pileser III in 745, he began a multi-year campaign against the North Syrian coalition, which culminated in the defeat of the kingdom of Arpad (the Bit Gush of the Sefire texts and Bit Agusi of the Assyrian annals) and its coalition partners in 740, and that of Unqi (or Pattina) in 738.

The king of Israel was clearly aware of these victories, since he paid tribute in reaction to them. Shortly after either or both of these Assyrian victories, Menahem, son of Gadi, who ruled over that part of the kingdom of Israel on the west bank of the Jordan river, dispatched tribute to Tiglath-Pileser III at Calah or at Arpad.[26]

The payment of tribute indicated the political submission of the kingdom to Assyria, and its inclusion in an informal Assyrian sphere of influence. From the Assyrian point of view, this act marked the first step in a fixed three-step pattern designed to achieve dominion over new territories: 1. political surrender brought about by persuasion or intimidation; 2. imposition of a vassal treaty; 3. total annexation accompanied by deportation and harsh military measures.[27] The payment of tribute, which indicated political surrender, was performed in

26 Three sources exist for Menahem's submission and payment of tribute:

1. The stele of Tiglath-Pileser III from Iran (published by Hayim Tadmor in collaboration with Lou Levine, in Tadmor, *The Inscriptions of Tiglath-Pileser III, King of Assyria* [Jerusalem: Israel Academy of Sciences and Humanities, 1994] 91–110).
2. Annals 13*–14* (published in Tadmor, *Inscriptions of Tiglath-Pileser III*, 67–71).
3. 2 Kings 15:19, "Menahem gave Pul 1000 talents of silver, so that his hands would be with him (that is, to support him), to strengthen the kingdom in his hands."

The biblical passage presumably refers to the same event as that recorded in one of the two cuneiform sources. The dates of the events recorded in these sources are debated, but are clearly between 743 and 739. Thiele and Shea both date the submission of Menahem to 743. This dating is based in part on seeing the events described in annals 13* and 14* as all taking place in one year. Cogan gives a later *terminus ad quem*, and argues that the stele reflects events which are not later than 740 while annals 13'–14* reflect events which are not later than 738. Gershon Galil argues that the text in annals 13* and 14* cannot reflect events which transpired after 739, because it does not record the submission of Unqi/Pattina, which took place in 738. (Edwin Thiele, *Mysterious Numbers of the Hebrew Kings* [3rd ed.; Grand Rapids: Zondervan, 1983] 139–62; William H. Shea, "Menahem and Tiglath-Pileser III" *JNES* 37 [1978] 43–49; Gershon Galil, ישראל ואשור [Haifa: Haifa Univ. Press, 2001] 59–61; Mordechai Cogan, "Tyre and Tiglath-Pileser III," *JCS* 26 [1973] 96–99.) Tadmor, *Inscriptions of Tiglath-Pileser III*, considers the views of Thiele, Shea, and Cogan at pages 265–68 and 274–76, and tentatively accepts Cogan's view, pending further evidence.

27 See discussion in Simo Parpola, "Neo-Assyrian Treaties from the Royal Archives of Nineveh," *JCS* 39 (1987) 161 n. 3, who discusses the pivotal role of the vassalage treaties in the process.

the context of a ceremony (described below) designed to expose the emissaries of the tribute-paying kingdom to Assyrian claims of empire. The emissaries who had been inculcated with these claims were expected to encourage their kingdoms to remain part of the empire. Thus, the payment of tribute necessarily involved a certain level of exposure to Assyrian imperial ideology.

Judah was not isolated or immune from exposure to this ideology, since Judah's leadership was in close contact with the surrounding kingdoms. The intense alliance-formation which took place in the southern Levant between 738 and 734 was precipitated by the various kingdoms' knowledge of Assyrian conquests and power and of Assyria's intent to advance further, fueled by its imperial ideology. Despite Judah's decision not to join the anti-Assyrian alliance of Pekah of Israel, Rezin of Damascus, Hanunu of Gaza and the king of Tyre, Judah was clearly asked to join. As such, it was party to the discussions that preceded the coalition-formation, which would have emphasized the extent of Assyrian power and the nature of its claims of empire. By 734, Ahaz of Judah was sufficiently aware of this threat to pay tribute and submit to Tiglath-Pileser III.[28] The decision to submit and to pay tribute began a period of intense communication between Judah and Assyria, such that in 732, Ahaz journeyed personally to Damascus to greet the victorious Tiglath-Pileser III.[29] Both of these encounters certainly involved Judahite exposure to Neo-Assyrian imperial ideology, through the same media used for other vassals.

These three (or four) episodes of close contact between representatives of the kingdoms of Israel and Judah and representatives of the Assyrian empire, in the space of eleven years (743–732), and possibly in the space of an even shorter period, show that Israelites were exposed during these years not only to Assyrian power but also to Assyrian imperial ideology.

The campaigns of 734–732 do not by any means mark the end of Israelite exposure to this ideology, but they do mark the end of the period in which the Israelites' sole contact with Assyrians occurred outside the Land of Israel.

28 The submission is recorded in the text from Calah which Tadmor labels "Summary Inscription 7" (published in Tadmor, *Inscriptions of Tiglath-Pileser III*, 154–71, 11'). The list of vassal kings reflects the state of events in 734, since it includes kings who were no longer on the throne after this date (Mordechai Cogan, אסופת כתובות הסטוריות מאשור ומבבל [Jerusalem: Mosad Bialik, 2003] 41; *Imperialism and Religion: Assyria, Judah and Israel in the Eighth and Seventh Centuries B.C.E.*, SBLMS 19 [Missoula: Scholars Press, 1974] 66 n. 5). This may correspond to the submission recorded in 2 Kgs 16:7–8: "Ahaz sent messengers to Tiglath-Pileser, king of Assyria: 'I am your servant and son. . . .' Ahaz took the silver and the gold stored in the House of the Lord and in the treasury of the house of the king, and sent them to the king of Assyria as a bribe," although this submission may have taken place after the campaign of 734–732. (For a discussion of both possibilities, see Hayim Tadmor and Mordechai Cogan, *II Kings*, AB 11 [Garden City: Doubleday, 1988] 191–92.)

29 2 Kings 16:10, "King Ahaz went towards Tiglath-Pileser King of Assyria to Damascus. . . ." The episode of the altar follows. The dating to 732 follows Cogan, *Imperialism*, 66.

After 732, contact between the Israelite kingdoms and the Assyrian imperial administration took place in the land of Israel as well as in Assyria. Embassies from Judah to Assyria certainly continued after 732.[30]

The following discussion surveys some of the media through which Israelite embassies would have been exposed to some of the main themes of Assyrian imperial ideology. It focuses on the period between 743 and the end of the eighth century.

Conveying Neo-Assyrian Imperial Ideology in the Assyrian Heartland

audiences in assyrian palaces

Much is known about the ceremony which took place in the Assyrian palaces during the annual reception of tribute (*mandattu*) remitted by states under Assyrian influence. The ceremony involved in the initial remission of tribute (such as that presented by Israel in 743, 739, or 738[31] and by Judah in 734 and 732) may have involved a somewhat different ceremony, but its central features are likely to have been the same. Moreover, representatives of Israel and Judah likely participated in the annual ceremony of tribute presentation in the years following the initial remission of tribute.[32]

This annual event included tribute-presenters from many kingdoms who traveled to the Assyrian royal capital in a caravan and participated in a procession before the king.[33] The presenters were either high-ranking ambassadors or the rulers themselves, and an audience with the Assyrian king was part of the ceremony.[34] Designed for the tribute-presenters' eyes, the assembly of emissaries from various corners of the ancient Near East increased the empire's prestige, and conveyed to them the sense that it was truly a universal empire.

30 One example attesting to this is the mention in Sargon's annals that Judah "brought tribute and gifts" to Assyria until Yamani (Yadani) of Ashdod incited them to cease doing so. The text (K 1668) is published by A. Fuchs, *Die Annalen des Jahres 711 v. Chr*, SAAS 7 (Helsinki: Helsinki Univ., 1998) 46, lines 25–28.

31 See above, n. 26.

32 The tribute remitted by Judah in 734 (noted above, n. 28) seems to have been part of a larger event, in which other kings participated. A clearer attestation of Judah's participation in an annual ceremony of tribute remission along with representatives of other kingdoms appears in a letter from the governor of Calah to Sargon. The letter states that "the emissaries from Egypt, Gaza, Judah, Moab and Ammon entered Calah on the 12th of the month with their tribute." The text is ND 2765 (IM 64159), published by Simo Parpola, *The Correspondence of Sargon II, Part 1: Letters from Assyria and the West*, SAA 1 (Helsinki: Helsinki Univ. Press, 1987) text 110, line r 4.

33 John Nicholas Postgate, *Taxation and Conscription in the Assyrian Empire*, Studia Pohl Series Maior 3 (Rome: Pontifical Biblical Institute, 1974) 126.

34 Postgate, *Taxation and Conscription*, 125.

The purpose of the ceremony was not simply the conveyance of tribute, a purpose which could have been more efficiently achieved by the various kingdoms bringing the commodities to the Assyrian provincial governor closest to them.[35] Although some of the more bulky commodities may have been conveyed to these provincial centers, the Assyrians insisted on some of the tribute being brought to the capital. This forced the emissaries to appear there, allowing the empire to more effectively expose them to Assyrian imperial ideology.

This ideology was conveyed through exposure to palace art during the course of the emissaries' visit, and through the audience with the king, which was the culmination of the visit. The art "program" to which emissaries were exposed in the Assyrian palaces was a carefully thought-out propaganda exercise, designed to impress upon the vassal why he should maintain his allegiance to the empire. It is discussed in some detail in the next section. The audience with the king (and to a lesser extent, the reception by other imperial officials) would have been opportunities to impress upon the vassal the very same arguments presented in the palace program. These arguments would have included the main elements of Assyrian imperial ideology (as we know them from art and texts), including the "heroic principle of royal omnipotence," and the universal reach of the Assyrian empire. Such discussions would have taken place in Aramaic, which had attained the status of lingua franca on the western periphery of Assyria by the ninth century.[36]

Ancillary tools for conveying the power of empire would have included displays of what Holloway has called "prestige." As noted above, the assembly of emissaries from various corners of the known world would have been one means of demonstrating such prestige. More importantly, this assembly would have suggested to tribute-bearers that universal domination was a driving force in Assyrian thought, and that the empire possessed the means to effect such domination.[37] The lavish gifts given to the tribute-presenters at imperial expense were another tool used to convey imperial prestige. These gifts

35 Postgate (*Taxation and Conscription*, 122–23) notes that since many of the tribute-paying kingdoms were located at some distance from the Assyrian capitals and the provincial governors' residences were more proximate centers of Assyrian governance, delivering the commodities to the Assyrian capital was inefficient and cumbersome.

36 Hayim Tadmor, "On the Role of Aramaic in the Assyrian Empire," in Masao Mori, Hideo Ogawa, and Mamoru Yoshikawa, *Near Eastern Studies Dedicated to H. I. H. Prince Takahito Mikasa on the Occasion of His Seventy-Fifth Birthday* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1991) 419–24.

37 Holloway accepts Rawlinson's definition of prestige as "a power which enables us to achieve very great results with very small means at our disposal," since it provides the basis for "the belief (among the conquered peoples) in our unassailable power, in our inexhaustible resources" (Holloway, *Aššur is King!*, 15). Certainly this would have included demonstration of military power, but prestige in a Neo-Assyrian context would also have included an attempt to convey the ideology which provided legitimacy for imperial power.

demonstrated the seemingly-inexhaustible resources of the empire, while also providing a personal incentive for tribute-presenters to bring their kingdom's tribute the next year.[38]

PALACE ART

Assyrian royal palaces were designed and decorated specifically in order to receive embassies and to impress upon them the essential elements of Assyrian imperial ideology. The level of design and intent in the messages conveyed by the art to the foreign visitors is such that scholars routinely speak of the "program" of the Assyrian palaces. This term refers to the specific ordering of images placed along the route on which visitors would be conducted in approaching the throne room.[39] This program shows the type of information which the Assyrian empire saw as essential to impart to foreign embassies, and it is this essential information which would also have been imparted to embassies by imperial administrators in oral contacts.

Visual art was the prime medium for this program precisely because the basic meaning of the art is accessible to any viewer. No knowledge of language or of standard ritual practices is required to access basic visual messages. Although some of the images in the program are accompanied by texts,[40] the narrated images convey meaning even without the specific historical context which the text provides. The viewer becomes aware of the power of the king, his close relationship with Assur, and the universal reach of the empire, even without referring to a specific historical event. Art was therefore an extremely effective means of introducing viewers to the basic concepts of Neo-Assyrian royal ideology.[41]

38 Postgate, *Taxation and Conscription*, 127–28.

39 Thus, John Malcolm Russell, "The Program of the Palace of Ashurnasirpal II," *AJA* 102 (1998) 655–725; Irene Winter, "The Program of the Throneroom of Ashurnasirpal II," 15–32.

40 Epigraphs accompanying wall decorations are found for the first time in the palace of Tiglath-Pileser III, where they serve to identify the city portrayed in the art. Such labels appear in the palace of Sargon, but more frequently, we find bands of annalistic text which record his dealings with enemies. They use full sentences, as opposed to the labels found in the palace of Tiglath-Pileser. In the palace of Sennacherib, only full sentences are used, and include descriptions of the king. (John Malcolm Russell, *Sennecherib's Palace Without a Rival at Nineveh* [Chicago: Univ. of Chicago, 1991] 22–29.)

41 See further in Michelle I. Marcus, "Art and Ideology in Ancient Western Asia," *CANE* 4:2487–2506; Michelle I. Marcus, "Geography as Visual Ideology: Landscape, Knowledge, and Power in Neo-Assyrian Art," in Mario Liverani, ed., *Neo-Assyrian Geography* (Rome: Universita di Roma, 1995) 194–205; Irene Winter, "Art in Empire: The Royal Image and the Visual Dimensions of Assyrian Ideology," in Simo Parpola and Robert M. Whiting, eds., *Assyria 1995: Proceedings of the Tenth Anniversary Symposium of the Neo-Assyrian Text Corpus Project Helsinki, September 7–11, 1995* (Helsinki: Neo-Assyrian Text Corpus Project, 1997) 359–81. The questions noted by Hayim Tadmor regarding the intended audience for royal inscriptions (in "Propaganda, Literature, His-

Several Assyrian palaces which were in use at various points in the second half of the eighth century are known to us. These include the palaces of:

Ashurnasirpal II (the North-west palace) at Calah (Nimrud)[42]

Tiglath-Pileser III at Calah (Nimrud)

Sargon II at Dur-Sharrukin (Khorsabad)

Sennacherib at Nineveh (Kuyunjik)[43]

The most relevant of these might be the palace of Tiglath-Pileser III, whose reign included the period of the initial embassies of Israelites and Judahites to Assyria. However, little can be discerned about the program of this palace. What remains of it are only the sculptured slabs which had once adorned it:

> They were found (by Layard) stacked in heaps, ready for re-use in an unfinished palace which Esarhaddon had planned to build some sixty years later. The conditions of discovery would make it difficult to visualize the original arrangement of these slabs . . .[44]

Thus, most studies of the palaces at Calah take as their starting point the Northwest palace of Ashurnasirpal II, who reigned in the ninth century. Much has been written on the program of his palace.[45] These studies are relevant to our

---

toriography: Cracking the Code of the Assyrian Royal Inscriptions," 325–28) are not present in regard to visual art. While it is possible that the intended audience of the royal inscriptions were the gods, subject foreigners were clearly among the intended viewers of palace art. Based on documentary evidence, Russell, *Sennacherib's Palace Without a Rival*, 238–40, lists twelve different groups who viewed palace art. These include foreign prisoners, foreign subjects, and foreigners not subject to Assyrian political control.

42 Although erected in the ninth century, the palace still stood in the late eighth century, and served as a royal residence through the beginning of the reign of Sargon II. See John Nicholas Postgate and Julian E. Reade, s.v. Kalḫu, *RlA* 5:311, who noted the rebuilding work carried out by Sargon in the Northwest Palace (that of Ashurnasirpal II), and Russell, *Sennacherib's Palace Without a Rival*, 177. The palace only began to (literally) gather dust after Sargon moved to Dur-Sharrukin. The embassy referred to in note 33 above might have been shown either through this palace or that of Tiglath-Pileser III (the Central Palace), or both.

43 The palace was begun in the first years of Sennacherib's reign, after 704. Although it was probably not completed in the eighth century, it is included here for the sake of completeness. The most recent discussion appears in Russell, *Sennacherib's Palace Without a Rival*.

44 Richard D. Barnett, *Assyrian Palace Reliefs in the British Museum* (London: British Museum, 1970) 21.

45 Besides the studies cited above, we note Barbara N. Porter, "Intimidation and Friendly Persuasion: Re-evaluating the Propaganda of Ashurnasirpal II," *Eretz Israel* 27 (2003) 180–191; Julian E. Reade, "Ideology and Propaganda in Assyrian Art," in Mogens Trolle Larsen, ed., *Power and Propaganda: A Symposium on Ancient Empires* [Copenhagen: Akademisk Forlag, 1979] 329 -43, which discusses the palace of Ashurnasirpal II in detail; Julian E. Reade, "Neo-Assyrian Monuments in their Historical Context," in Frederick Mario Fales, ed., *Assyrian Royal Inscriptions: New Horizons in Lit-*

purposes both because the palace continued to be in use until Sargon moved the capital to Dur-Sharrukin, and because of the likely similarities between this palace and that of Tiglath-Pileser.[46]

Porter has described the program of the palace as a mix of intimidation and friendly persuasion.[47] The entrance to the palace contains an image of tributaries half-crouching in deference as they approach the king while bearing gifts. The king is shown with a bow, as a reminder of his military role, but he is raising one hand in a welcoming greeting. The tableau "shows subjects honorably received by a benevolent king," but emphasizes their status as subjects. Their actions show the empire's legitimation of the king's sovereignty.

The visitor was then ushered toward the doors of the throne room. Through these, one saw the king in duplicate, on either side of a sacred tree above which floats a winged disk carrying the figure of a god. Winter interprets this image as indicating the bond between the king and Assur, and understands the winged disk as a symbol of Assur.[48] Thus, the second message the visitor receives relates to the divine legitimation of the king's sovereignty.

The throne room itself was imposing, over 150 feet long, with walls 30 feet high, and it contained carvings "depicting Assyrian soldiers attacking two cities, led by a massive king armed with bow, prisoners being led away, and massed chariots . . . with the bodies of beheaded enemies prominently displayed."[49] Thus, visitors are exposed to the "principle of royal omnipotence," graphically and gorily illustrated.

The journey through the palace is thus a carefully thought out program, emphasizing the major themes of Assyrian imperial ideology. One wonders whether visitors would have needed the escort of an Assyrian patrol to under-

---

erary, Ideological, and Historical Analysis Papers of a Symposium held in Siena, June 26–28 1980 (Rome: Istituto per l'Oriente, 1981) 143–67; and Irene Winter, "Art in Empire: The Royal Image and the Visual Dimensions of Assyrian Ideology," in Simo Parpola and Robert M. Whiting, eds., *Assyria 1995: Proceedings of the Tenth Anniversary Symposium of the Neo-Assyrian Text Corpus Project Helsinki, September 7–11, 1995* (Helsinki: Neo-Assyrian Text Corpus Project, 1997) 359–81.

46 On the use of the palace of Ashurnasirpal II in the eighth century, see above, n. 42. The notion that the palace of Tiglath-Pileser was organized along a plan similar to that of Ashurnasirpal II is based on the detailed drawings which were made at the time of Layard's discovery of the slabs of Tiglath-Pileser's palace, which indicate that these were set up in a fashion similar to those in the palace of Ashurnasirpal II. See Barnett, *Assyrian Palace Reliefs*, 21. Russell (*Sennacherib's Palace Without a Rival*, 177) notes that Sargon also copied Ashurnasirpal's palace in his own at Dur-Sharrukin.

47 This paragraph relies heavily on Porter, "Intimidation and Friendly Persuasion," 184–87.

48 Winter, "The Program of the Throne-Room of Ashurnasirpal II," 16; see also in Parpola, "The Assyrian Tree of Life," 167. Reade suggests that this image might also have been found on the doors of the throneroom ("Ideology and Propaganda in Assyrian Art," 336), and Porter discusses how this scene was repeated ("Intimidation and Friendly Persuasion," 186).

49 Porter, "Intimidation and Friendly Persuasion," 186.

stand the imagery. Porter theorizes that such a patrol might have explained the texts and pictures to the visitors, ensuring the intended impact.[50]

Barnett notes that the palace of Tiglath-Pileser III seems to have a long series of images in the throne-room similar to those in the palace of Ashurnasirpal II. He notes that there is "an increasing interest in depicting scenes of impalement, mutilation, and brutal torture of captives," an interest which seems to be related to the development of the concept of empire, and the change in the depiction of the people who represent it. "The king is no longer shown much as an ordinary man, first among equals, instead he and his courtiers and companions . . . are depicted like giants . . . one and a half times as tall as the ordinary soldiers."[51] Furthermore, the scenes from the palace of Tiglath-Pileser III shows scenes of deportation for the first time.[52]

Little is known about the palace of Tiglath-Pileser's successor, Shalmaneser V (727–722). The palace of Sargon II (722–705) at Dur-sharrukin (Khorsabad), which was built between 717 and his death, has similarities to that of Ashurnasirpal II in terms of plan and in type of reliefs.[53] The reliefs contain scenes of tribute processions, foreign captives, and warfare, with the scenes of warfare predominating.[54] The approach to the throne room court is through a passage which depicts rows of tributaries; Reade posits that foreign embassies bearing tribute were led through this passage, creating a parallel between image and reality. In the throne-room, "the king was depicted presiding over the torture and execution of important rebels, a clear piece of deterrent propaganda."[55]

Provincial palaces also used visual art to convey the ideology of empire, but in a less complex manner. The quantity of reliefs was smaller, and the choice of topics was focused on what Reade calls deterrent propaganda, which illustrate the invincible power of the king. The provincial palace at Til-Barsip was decorated internally with narrative pictures of a military campaign, and with scenes of triumph over prisoners.[56]

50 Porter, "Intimidation and Friendly Persuasion," 185. On the use of such patrols to recite the brief texts which accompanied some of the images in the palaces of Tiglath-Pileser and Sargon, see Russell, *Sennacherib's Palace Without A Rival*, 240.

51 Barnett, *Assyrian Palace Reliefs*, 21.

52 Pauline Albenda, *Monumental Art of the Assyrian Empire: Dynamics of Composition Styles* (Malibu: Undena, 1998) 25, pl. 25.

53 Albenda, *Monumental Art*, 3; Julian Reade, "Neo-Assyrian Monuments in their Historical Context," 161.

54 The original publication of the material was in Paul-Emile Botta and Eugène Flandin, *Monument de Ninive* (5 vols.; Paris: Imprimerie National, 1849–50). More recently, the material has been treated by Pauline Albenda, *The Palace of Sargon, King of Assyria*, Synthese 22 (Paris: Editions Recherche sur les civilizations, 1986).

55 Reade, "Ideology and Propaganda," 338.

56 Reade, "Ideology and Propaganda," 336 and Barnett, *Assyrian Palace Reliefs*, 11.

Thus, any visitor to these palaces in the late eighth century was clearly and directly exposed to some of the major themes of Assyrian royal ideology. In the first place, the reliefs highlight the king's invincibility, which tends to become a more prominent motif as we progress from the ninth to the eighth century. Other important motifs are the tribute processions, which show that the empire legitimates the king, and the king's relationship with Assur, which is the ultimate source of his legitimacy.[57]

The various media through which Assyrian imperial ideology was transmitted to Judah can be categorized by several parameters: 1. diachronically; 2. by breadth of diffusion; 3. by the type of information conveyed; 4. by the level of certainty that this medium was used. The exposure to palace art and the audiences with members of the Assyrian court and administration are among the earliest channels through which transmission took place, and the documentary and archeological evidence gives us a high degree of confidence in the use of these media. The information conveyed through the palace art would have been primarily conceptual, and would not have included specific expressions or literary formulations which we know from Assyrian royal inscriptions. Such expressions would certainly have been conveyed through audiences.[58] The information reported back to Israel and Judah by the emissaries is unlikely to have filtered down widely through the populace. It is likely to have been known to members of the royal courts, but the relative infrequency of the visits to Assyria (they are unlikely to have occurred more than once a year), and the fact that the emissaries were members of the royal courts militate against a wider diffusion of the information.

RITUALS DESIGNED TO CONVEY IDEOLOGY IN ASSYRIA

It is important to recognize that the tribute-bearing missions which reached Assyria after 743 were not the only Israelite or Judahite travelers to reach Assyria by the eighth century. Travelers with less formal and easily-defined mis-

57 The palace of Sennacherib was similar in plan to those of his predecessors, but is distinguished by the themes conveyed in the reliefs. These include the traditional themes of royal military prowess (although they omit tribute processions), but also include themes more suited to empire maintenance than to conquest: the wisdom of the king; his domestic construction projects, especially around Nineveh; and the benefit these bring to the inhabitants of the empire (Russell, *Sennacherib's Palace Without A Rival*, 241–67). In this context, Russell (at p. 7) notes the lack of change in themes conveyed in palace art between Ashurnasirpal II and Sargon II: "the passage of years (over a century and a half) and relocation of the capital had little effect on the general appearance of the royal reception area." In contrast, the single generation between Sargon and Sennacherib produced both dramatic and subtle alterations in the message conveyed by the palace.

58 The expressions and literary motifs used by courtiers who sought to advance Assyrian claims of empire, in audiences with tribute-bringing Israelites, Judahites, and others, would have been those they heard used in official imperial ceremonies, designed to present Assyrian claims of

sions had certainly reached Assyria by this time and it is likely that they shared their experiences in Assyria in written contact with their homeland, or upon the occasion of their return journeys. These types of travelers were more frequent than we might initially expect. By the middle of the eighth century (before the campaigns of 734 B.C.E.), several dozen "Samarians" were resident in Calah, as appears from the Nimrud Wine Lists.[59] The circumstances of their residence in Calah are not clear. Not all of them were captives, and Tadmor has suggested that some of them arrived in Calah as envoys.[60] If this is so, it would indicate that embassies from Israel traveled to Assyria earlier in the eighth century, and that information about Assyrian ideology and practices, especially those conveyed to the citizenry of the Assyrian capitals, is likely to have reached Israel by this time.

Residents of Assyrian capitals certainly became familiar with the empire's ideology through informal means, but we also have information about specific media used to convey imperial ideology to the capitals' citizenry. As Russell notes, the greatest danger to the stability of the empire and the life of the king came not from his death on the battlefield, but from a palace coup fomented by courtiers.[61] Successfully inculcating the capital's inhabitants with imperial ideology and encouraging their loyalty to the king was therefore critical. One means of accomplishing this was the unusual ritual of reading "letters to the gods." In general, access to Assyrian temples (where ritual was usually performed) was restricted to *ērib bīti*, "those who enter the house," a category restricted to temple employees and priests. However, certain rituals were designed specifically to expose "outsiders" to royal ideology, and the reading of "letters to the gods" was among these.[62] The best known example of this genre is a letter ascribed

---

empire upon residents of the capital. As is shown below, in discussing the ritual of the "letter to the gods," these letters exposed residents of the Assyrian capitals to the type of language we know from royal inscriptions.

59 The material is treated by Israel Eph'al, "The Samarians in the Assyrian Sources," in Mordechai Cogan and Israel Eph'al, eds., *Ah Assyria! Studies in Assyrian History and Ancient Near Eastern Historiography Presented to Hayim Tadmor*, Scripta Hierosolymitana 33 (Jerusalem: Magnes, 1991) 38–40.

60 Hayim Tadmor, "Assyria and the West: The Ninth Century and Its Aftermath," in Jimmy Jack McBee Roberts and Hans Goedicke, eds., *Unity and Diversity: Essays in the History, Literature, and Religion of the Ancient Near East* (Baltimore: Johns Hopkins, 1975) 42.

61 Russell, *Sennacherib's Palace Without a Rival*, 255.

62 Another example of such a ritual is the uniquely Neo-Assyrian performance of the *akitu* ritual, known to us only as performed in the seventh century. Pongratz-Leisten has shown that in contrast to the traditional Babylonian *akītu*, the seventh-century Assyrian *akītu* was performed in full public view, and was performed specifically in garrison cities of the empire. It was designed to expose the inhabitants of these cities to the power of the king. In contrast to the traditional *akītu*, it is the Assyrian king, rather than a god, who is at the center of the cultic events. The meaning of the festival was to enact the king's territorial claim of controlling the universe. This

to Sargon II, but there are many other Neo-Assyrian examples of this genre.[63] The text of Sargon's letter is addressed to the god Assur, to the city Ashur, and to its population. As Grayson pointed out, "it is, then, more than just a letter to 'the god.'"[64] Furthermore, Oppenheim has noted that the text was read out orally in the city of Ashur during a ceremony held to celebrate the successful conclusion of the campaign.[65] The letter was a ceremonial document, designed for oral presentation to the city. It described the king's victories and attributed these to the help of Assur. Thus, it conveyed the two major themes of Assyrian imperial ideology, the invincibility of the king and his closeness to Assur. The motifs and formulaic language of the letter are similar to those we know from other royal inscriptions (although they contain somewhat more poetic language). If such ceremonial readings occurred frequently, inhabitants of Ashur are likely to have known not only the central elements of Assyrian imperial ideology, but also the stock phrases and motifs used in royal inscriptions to express this ideology. Israelites who were exposed to this literary performance are likely to have conveyed to their homelands both the nature of the ideology they had heard, and the language in which it was expressed. These would have been propagated further, perhaps to Judah, through informal contacts between the royal courts in Israel and Judah.

Referring back to the four parameters suggested above, we note that contact with Israelites resident in the Assyrian capitals would have been among the earliest channels through which Assyrian claims of empire might have reached the Land of Israel. These resident aliens would have had access to types of information which the annual embassies, whose visits were hosted, organized, and controlled by the court, could not have known. If they succeeded in returning and reporting this information back to their homeland, their reports are likely to have achieved wider diffusion among the Israelite population than the official reports of the annual embassies. These Israelite residents of Assyria were not necessarily members of the court, and therefore might have been resident

---

particular ritual is not relevant to the eighth century, but it does illustrate the empire's tendency to develop means of communicating imperial ideology to the inhabitants of the Assyrian cities. (Beate Pongratz-Leisten, "The Interplay of Military Strategy and Cultic Practice in Assyrian Politics," in Simo Parpola and Robert M. Whiting, eds., *Assyria 1995: Proceedings of the Tenth Anniversary Symposium of the Neo-Assyrian Text Corpus Project Helsinki, September 7–11, 1995* [Helsinki: Neo-Assyrian Text Corpus Project, 1997] 245–52).

63 See discussion in A. Leo Oppenheim, "The City of Assur in 714 B.C.," *JNES* 19 (1960) 133–47, for a discussion of the letter of Sargon II. The letter has most recently been published by Walter Mayer, "Sargons Feldzug gegen Urartu – 714 v. Chr. Text und Übersetzung," *MDOG* 115 (1983) 65–132. For an example from the West, see the letter related to Azeka, discussed at n. 121.

64 See in line 427 of the letter of Sargon II, and in the discussion by A. Kirk Grayson, "Assyria and Babylonia," *Orientalia* 49 (1980) 157.

65 Oppenheim, "The City of Assur," 143–47.

outside of Samaria, and their reports would consequently reach audiences in various towns and would perhaps have reached Judah. This mode of transmission, however, is not certain. It is extremely plausible that Israelites resident in Assyria witnessed such ritual performances and reported back to their homeland what they had seen and heard in Assyria; it is likely that this information reached Judah. However, the lack of any documentary evidence for this oral transmission makes this a plausible channel, rather than a certain one.

Conveying Neo-Assyrian Imperial Ideology in the Territory of the Aramean Kingdoms

AUDIENCES WITH ASSYRIAN PERSONNEL

A further means of Judahite exposure to Assyrian imperial ideology relates to contact between Assyrian and Judahite military and administrative personnel in the territory between the land of Israel and Assyria. Such contact took place during Assyrian military campaigns to the west, as appears in the biblical account of the visit by Ahaz to Damascus in the context of his submission to Tiglath-Pileser III (2 Kgs 16:10).[66] Assyrian documentary evidence shows that Assyrian kings received the submission of kings outside of the royal Assyrian capitals during campaigns, and this lends plausibility to the geographic element in the biblical account of Ahaz' submission.[67] Furthermore, as noted by Postgate, it is

66 If we accept the suggestion of Thiele (above, n. 26), it would appear that the submission of Menahem, king of Israel, also took place in one of the Northern Aramean kingdoms. The text in 2 Kgs 15:19–20 would seem to support Thiele's view: Pul (Tiglath-Pileser III) is said to "come upon the land." Menahem payed tribute, and then "the king of Assyria returned and did not remain *there* in the land." My student Nitsan Dayan noted that the phrasing suggests that "the land" referred to in these verses is not Israel, since the author would not use "there" to refer to the territory of either of the Israelite kingdoms. Perhaps "the land" in these verses refers to the Eastern Mediterranean litoral in its fullest extent, and includes the area of Arpad, "all of Aram," and the kingdom of Israel. The concept of all the territory west of the bend in the Euphrates forming one "land" is reflected in biblical descriptions of the borders of the land in Gen 15:18. Moreover, the bend in the Euphrates marked the western limit of territory under permanent Assyrian rule until the campaigns of Tiglath-Pileser III. These campaigns (against Arpad in 742–740 and against Unqi/Pattina and Hadrach in 738) were what caused Menahem (as well as the kings of Carchemish, Hamath, Byblos and Tyre) to pay tribute. The extension of Assyrian control into this territory and the resulting submission of Menahem is the focus of these verses. It is therefore reasonable that the biblical text uses the phrase "the land" to refer to the Assyrian king's presence in this region, and notes his departure from this region without continuing his campaign southward, after he received tribute.

67 The submission of Hoshea king of Israel to Tiglath-Pileser III in 731 at Sarrabani, in Chaldea, is evidence of this. (Tadmor, *Inscriptions of Tiglath-Pileser*, Summary Inscription 9, r 10–11. Text is cited by Tadmor at p. 189, and is discussed at p. 280.)

likely that portions of the Israelite and Judahite tribute were at times delivered to Assyrian provincial officials in the west.[68]

Assyrian officials would certainly have used such meetings to convey Assyrian claims of empire to the Judahite or Israelite embassies. The motifs and images used by these officials to convey these would likely have been those known to us from Assyrian royal inscriptions: as is shown by the audience of the "Letter to the Gods," administrative personnel would have been familiar with these motifs and images. These claims would probably have been expressed in Aramaic, which was in common use by the imperial administration, and also by the Judahite court.[69] These contacts took place from the time of Tiglath-Pileser III, and we can be fairly certain that such contacts did in fact take place. The extent to which the information gleaned by Judahites in these types of meetings was diffused throughout Judah may have been somewhat greater than that of information gleaned from contacts in Assyria proper. Due to the shorter distances, it is probable that these types of contacts took place more frequently than those in Assyria, and the information gleaned from them was therefore disseminated more widely.

EXPOSURE TO ASSYRIAN MONUMENTS

Travel from the Land of Israel both to Assyria and to the Aramean kingdoms was certainly a regular occurrence. The annual tribute delivery, diplomatic contacts with the Aramean kingdoms, and trade with them and with Assyria would all have occasioned such travel. The roads employed were part of the network established and developed by the Assyrian empire, to facilitate imperial communication and trade.[70] On these routes, Judahite and Israelite travelers would have encountered monuments designed to convey Assyrian imperial ideology. Two categories of such monuments are: 1. objects containing text, such as stelae commemorating military interventions; 2. objects containing no text, of which the "weapon of Assur" and the "royal image" are the most prominent.

Inscribed Stele. A particular type of Assyrian royal stele was erected on routes taken by the Assyrian army in campaigns to the west.[71] These routes are impor-

68 Postgate, *Taxation and Conscription*, 122 and textual evidence there.

69 On the use of Aramaic in the Assyrian empire, see the evidence summarized by Tadmor, "On the Role of Aramaic in the Assyrian Empire," 419–24. The use of Aramaic in Judah is indicated by 2 Kgs 18:26 (= Isa 36:11) and seems to be obvious from Judah's extensive diplomatic contacts with other states.

70 Simo Parpola, *The Correspondence of Sargon II, Part I: Letters from Assyria and the West*, pp. xiii–xiv.

71 A map detailing the placement of these stelae is presented by Danielle Morandi, "Stele e statue reali assire: localizzazione, diffusione e implicazioni idelogiche," *Mesopotamia* (Rome) 23 (1988) 114.

tant for our purposes, because the same routes that conveyed the Assyrian army to the west would convey Israelite embassies journeying eastward to one of the Assyrian capital cities of Calah, Nineveh, or Dur-Sharrukin.

The typology and function of these stelae was studied by Danielle Morandi, who also investigated their geographic placement. Based on an extensive survey of the material, she concluded that in the course of Assyrian military campaigns, stelae with a particular type of text tended to be erected along routes taken by the army. Sixteen such stelae have been discovered, placed upon routes taken by the Assyrian army in campaigns in different parts of the empire. These stelae typically have annalistic accounts of several military campaigns, and she labels them "stelae of military intervention." They sometimes contain iconographic representations.[72] The sixteen stelae which have been discovered in archeological excavations should be seen not as representing the complete corpus, but as a representative sample of the genre, which came to light due to incidental factors. Morandi's determination that there was a tendency to establish such stelae along particular routes suggests that more stelae existed than have been discovered.

Among the sites which certainly had such stelae by the beginning of the eighth century are:

Dur-Katlimmu (Tell Sheikh Hammad), which lies on the north-south route connecting the east-west Damascus-Hindanu route to the east-west route leading to Calah and Nineveh. A stele was erected here by Adad-nirari III to commemorate his campaign against Arpad.[73]

Modern Saba'a (possibly ancient Zabannu), which is a few miles east of Dur-Katlimmu, on the road leading to Assur and then to Calah. A stele of Adad-Nirari III, at the top of which is a portrait of the king in relief and divine symbols, was discovered here. The text in the lower part of the stele describes a campaign against Hatti and the submission of Damascus.[74]

---

fig. c. See further in Simo Parpola and Michael Porter, eds., *The Helsinki Atlas of the Near East in the Neo-Assyrian Period* (Chebeague Island: Neo-Assyrian Text Corpus Project, 2001), especially the maps on pp. 7–11. Other maps showing that campaign (and trade) routes between Assyria and the west passed through these areas can be found in Shigeo Yamada, *The Construction of the Assyrian Empire: A Historical Study of the Inscriptions of Shalmaneser II (859–824 B.C.E.) Relating to his Campaigns to the West*, Culture and History of the Ancient Near East 3 (Leiden: Brill, 2000) 406–9. Note in particular map 4 (p. 407), which shows the centrality of Til-barsip (modern Tell Ahmar) as a meeting point of routes between Assyria and the west.

72 Morandi, "Stele e statue reali assire," 105–55. Her discussion of the "stele di intervento militare" is at pp. 114–17, with a listing of the stelae on pp. 146–47, correlating to the map on p. 114.

73 Morandi, "Stele e statue reali assire," 147, no. 13. *RIMA* 3 (1996) pp. 206–7. A.0.104.5.

74 See Parpola and Porter, *Helsinki Atlas*, maps on pp. 9–10. *RIMA* 3 (1996) pp. 207–8. A.0.104.6.

> *Tell al-Rimah* (ancient name unknown), a garrison city lying close to the route leading to Calah from the west. A well-known stele of Adad-Nirari III, which mentions Joash of Israel, was erected here.[75] This stele also has a relief of the royal image in the top part of the stele and text in the lower part. It describes a campaign of Damascus, in the course of which tribute from Israel, Tyre, and Sidon was also received.

Additionally, a stele of this type was erected by Esarhaddon at Til-Barsip (Tel Ahmar), which lay at an important confluence of routes, leading from Aleppo and points south to Assyria.[76] This route was certainly important before the time of Esarhaddon, and would have been traveled by Assyrian armies campaigning in the campaigns of Tiglath-Pileser III to the west. It is quite possible that stelae were erected along this route before the time of Esarhaddon, but these have not yet come to light.

The question of how these texts impacted on Israelite and Judahite travelers appears connected, at first blush, to the question of cuneiform literacy. We take it as a given that few of these travelers could both read cuneiform and understand the standard Babylonian dialect well enough to grasp the content of the stelae. But as Russell has noted with regard to palace inscriptions, the writing on these stelae functions at a number of levels.

> For us (members of a society where literacy is available to everyone), the primary informational value of a text derives from its content, but this need not have been the case at all times, especially in ages where nonliteracy was the norm. Even today, texts communicate at a variety of levels, only one of which is the overt "content" level. . . . (T)he same text can carry different connotations if it is reproduced in gothic instead of roman type or if it is reproduced on a billboard in letters six feet high instead of on a handbill. None of these variations has anything to do with what is usually considered "content," but they affect the reader nonetheless. . . . (T)hese differences are also noticeable to a perceptive nonliterate viewer and could conceivably evoke similar responses of respect or disdain.[77]

The impressive stele, inscribed with Assyrian cuneiform, would certainly have elicited respect (perhaps mixed with resentment) in the eyes of an Israelite or

75 Morandi, "Stele e statue reali assire," 147, no. 12. *RIMA* 3 (1996) pp. 209–12. A.O.104.7. See also the objection of Holloway, *Aššur is King!*, 70, who argues that Tell al-Rimah was not actually on the road leading to the west. Its proximity to the road, however, severely attenuates the validity of Holloway's objection.

76 Morandi, "Stele e statue reali assire," 130. A map showing the centrality of Til-Barsip as a meeting point of routes between Assyria and the west can also be found in Shigeo Yamada, *The Construction of the Assyrian Empire*, 407 (map 4).

77 Russell, *Sennacherib's Palace Without a Rival*, 8.

Judahite viewer. As Russell notes, the "one person with the resources, authority, and power to order the composition of a large number of extensive texts and have them engraved in stone" was the king. Without reading a single sign, viewers would recognize the stele as a royal inscription. This recognition would stir interest in the monument's contents.

Some of the locales where these stelae were erected housed Assyrian administrative personnel who were literate enough to read the stele, or who had been told of its content. From them, Israelite and Judahite travelers could have become familiar with the text's meaning. Even in sites which lacked such personnel, local inhabitants are likely to have been familiar with the content of the monuments.[78] Reade has called these stelae "the Assyrian equivalent of a political poster."[79] The intended audience was not the gods, but the local population, as well as those traveling on the roads, and it is hard to imagine that the imperial administration did not take steps to convey the content of the text to the population so that they could be impressed with Assyrian claims of empire both on a verbal and non-verbal level.

Other types of royal stelae were also erected. Morandi enumerates three additional categories, including one entitled "stele of victory and annexation." These were stelae describing several military campaigns of the king, erected near a location at which a battle took place, or near a newly-conquered city or region.[80] One of the most famous examples of such a stele is the Kurkh monolith of Shalmaneser III, which was established at Kurkh (ancient Tidu) along the remote upper reaches of the Tigris, just south of Šubria. However, since we have no evidence that would suggest the erection of this type of stele in areas which Israelite travelers to Assyria are likely to have traversed, I have not discussed these here. Similarly, rock reliefs such as those at Mila Mergi north of the Assyrian capitals or at Nahr-el-Kelb in Lebanon have also not been discussed because these areas were not likely to have been traversed by Israelites en route to Assyria.[81]

These stelae are likely to have been among the first channels through which Assyrian imperial ideology was transmitted to Israel and Judah. It is fairly certain that Israelite and Judahite travelers to Assyria and to many areas in the

78 Porter hypothesizes that these monuments were dedicated in ceremonies at which they were read out loud and translated into Aramaic for the benefit of the local population. The local population would then have preserved and transmitted at least the basic content of the stele in their memory (Porter, "Intimidation and Friendly Persuasion," 182). No evidence exists for this type of ceremony, but it was clearly in the best interests of the empire for the local population to be familiar with the ideology contained in the stele.

79 Reade, "Ideology and Propaganda," 340.

80 Morandi, "Stele e statue reali assire," 117.

81 A far more complete system of classifying the Assyrian stelae and statues has been developed by Jutta Börker-Klähn, *Altvorderasiatische Bildstelen und vergleichbare Felsreliefs*, Baghdader Forschungen 4 (Mainz: Zabern, 1982). However, I have worked with Morandi's system because she focuses on the geographic dimension.

Aramean kingdoms, whether for reasons of trade or diplomacy, would have encountered them. The number of Israelites and Judahites who would have encountered these is larger than the number who would have reached Assyrian capitals (because this number includes travelers to Aram as well as traders traveling to either Assyria or Aram), and the diffusion of this information in Israel and in Judah would also be concomitantly wider. The type of information conveyed by these stelae would consist not only of the basic ideas of Assyrian imperial ideology, but also of the motifs and expressions used to express this ideology in writing.

Objects Containing No Text: The "Weapon of Ashur" and the "Royal Image." In territories that came under Assyrian rule, vassalage, or influence, the empire moved to remind the local leadership and populace of their obligations to the empire. Besides stelae, other objects were erected in these territories, and these objects were associated with ceremonies during which Assyrian imperial ideology was conveyed to the locals. One such object was the *kakke ša Aššur* (lit., the "weapon of Assur"), which the annals mention as having been established at specific locations. Holloway has compiled a list showing the geographic distribution of these, showing that they were placed in locations marking the outer limits of Assyrian control, usually in newly-organized provincial centers.[82] One description of the establishment of a "weapon of Assur" appears in the annals of Tiglath-Pileser III, narrating his eleventh campaign (735), against Šubria on the Upper Tigris. He claims to have destroyed the cities, deported their population, turned the area into an Assyrian province and resettled it with new populations from other conquered territory, whereupon "I established the weapon of Ashur in its midst."[83] In this case, establishing the object in the newly-populated territory served to inculcate the new citizens with the doctrines of Assyrian imperial ideology. But this object was also established in areas which had not been re-populated, as can be seen from the Idbi'ilu incident. Idbi'ilu was a nomadic tribe (or the tribe's leader) who dwelled on the Egyptian border, and who was made "gatekeeper" of the border with Egypt by Tiglath-Pileser III.[84] An inscription of Tiglath-Pileser III, reporting on a campaign to Philistia (734–732 B.C.E.) describes the establishment of an object belonging to Ashur in the area of Idbi'ilu. Based partly on the fact that this was a border area, the reconstruction "weapon of Assur" is most plausible.[85] The weapon clearly served

82 Holloway, *Aššur is King!*, 198.

83 Tadmor, *Inscriptions of Tiglath-Pileser*, Annal 5, lines 1–4 (p. 76).

84 On the dwelling-place of this tribe, see Sum. Insc. 4, line 29' (Tadmor, *Inscriptions of Tiglath-Pileser*, 142–43). On the appointment of Idbi'il as gatekeeper facing Egypt, see Sum. Insc. 7, line 6' (p. 169). On the identification of Idbi'il as a tribe, see Israel Eph'al, *The Ancient Arabs* (2nd ed.; (Jerusalem: Magnes, 1984) 215–16, and on the role of gatekeeper, see p. 93.

85 Summary Inscription 4, lines 34'–35' (Tadmor, *ITP*, 142–43). The completion "weapon of" was

as reminder of the power of the Assyrian empire, and it was used to equate the empire's power with the power of its eponymous god.

The exact form these objects took is debated. The designation "weapon of Assur" suggests that they served as symbols of the god's power, and some scholars have suggested that they were divine standards, similar to those that accompanied the Assyrians into battle.[86] Holloway has studied them extensively and concludes that they were military standards, and that they were used in the administration of loyalty oaths.[87] These oaths were administered in the presence of these objects, and both Assur and local gods were invoked in these oaths. Thus, the local leaders were co-opted into accepting the Assyrian claims to the legitimacy of the empire's power. The oath connected Assyrian imperial power to the power of the god Assur. The local leaders were adjured that rebellion would arouse the wrath of Assur, and they understood the link between this wrath and imperial power. Furthermore, Holloway presents evidence that in some cases, the *kakke ša Aššur* were established in temples dedicated to local gods, implying that the local gods accepted the supremacy of Assur, and that their wrath would also be aroused if the oath were violated. The establishment of this object thus exposed local populations to key elements of Assyrian imperial ideology, because it contained a legitimation of Assyrian sovereignty.

No hard evidence exists placing this object along the routes between Israel and the Aramean kingdoms at the end of the eighth century. But if Holloway is correct in stating that these objects were typically established in locations marking the outer limits of Assyrian control, it is fairly likely that they were established in the territory of the Aramean kingdoms. Between 738 (when Tiglath-

---

suggested by Daniel David Luckenbill, *Ancient Records of Assyria and Babylonia* (2 vols.; Chicago: Univ. of Chicago, 1926) 1:293, and Tadmor mentions this as a possibility. Holloway, *Aššur is King!*, 156 n. 249, argues in favor of this reconstruction.

86 Eckhart Unger, "Symbole des Gottes Assur," *Belleten* 29 (1965) 423–85, and Holloway, *Aššur is King!*, 191. Cogan adds that the form of the weapon was "a pointed lance topped by the symbolic representation of Assur," (Cogan, *Imperialism*, 53). An image which may portray the "weapon of Ashur" appears in a little-known sculpture from Calah, copied by Sir Austen Henry Layard and published in an article by John M. Russell, "Sennacherib's Palace Without Rival Revisited: Excavations at Nineveh and in the British Museum Archives," in Simo Parpola and Robert M. Whiting, eds., *Assyria 1995: Proceedings of the Tenth Anniversary Symposium of the Neo-Assyrian Text Corpus Project Helsinki, September 7–11, 1995* (Helsinki: Neo-Assyrian Text Corpus Project, 1997) 302 (Original publication in Austen Henry Layard, *Nineveh and Its Remains* [2 vols.; New York: Putnam, 1849] 2:469). The image consists of several cultic scenes, one of which is the image of a pair of serpents impaled on a pair of poles in front of an altar, behind which a pair of worshippers raise their hands. It is unclear why the serpent would be portrayed on a pole, were this not a portrayal of the "weapon of Assur," which seems to include a lance or spear as its primary component. The connection between the serpent as the image of Assur and the reference to a serpent as a symbol of the Assyrian king in Isa 14:29 is intriguing.

87 Holloway, *Aššur is King!*, discussion at 167–77, and conclusion at 176. See also discussion in Cogan, *Imperialism*, 45, who examines the use of these objects in the OB period.

Pileser III completed his victory over the North Syrian coalition by defeating Unqi/Pattina) and 733 (when Damascus was subdued), this limit was located somewhere between Hamath and Damascus. And between 734 and 720 (when the dismantling of the northern Israelite kingdom was completed), this limit was located between Damascus and Samaria. These were the years in which Israelite embassies are known to have traveled to the Assyrian capitals, and so the likely presence of "the weapon of Ashur" in the territory of the Aramean kingdoms during this time is of paramount importance.

Objects meant to serve as visual symbols of Assyrian imperial ideology were also erected in areas within the outer limits of Assyrian imperial control. Thus, Hanunu of Gaza was "reminded" of Assyrian domination by the establishment of images of Assyrian gods as well as a "royal image" of the Assyrian king in the precincts of his residence.[88] A "royal image" was also established in the "city of the brook of Egypt."[89] Holloway cites other examples of such objects being established from the ninth-century reigns of Ashur-nasir-pal II and Shalmaneser III. Sargon II established such objects in Media, and Sennacherib in Cilicia.[90] While we lack further evidence for the establishment of such objects in the Levant in the late eighth century, the circumstantial evidence suggests that such objects were a routine tool used by the empire to enhance royal prestige and propagate imperial ideology. It is therefore reasonable that similar objects would have been established in other cities in Syro-Palestine during the late eighth century.

The Israelite and Judahite encounter with these uninscribed monuments would likely have begun after the Assyrians completed their conquest of Northern Syria in 738 B.C.E., and began establishing these in areas through which Israelites and Judahites traveled. The information gleaned through this channel would thus have begun reaching Israel and Judah slightly later than information gleaned from encounters in the Assyrian heartland, but is likely to have been diffused even more widely, because these objects had immediate and direct political significance. The "weapons of Ashur" and the "royal images" both

88 Tadmor, *Inscriptions of Tiglath Pileser*, Summary Inscriptions 8:14'–18', 4:8'–15', and 9 r 13–16. Holloway discusses the significance of the royal images at pp. 186–91, and concludes that while divine honors were paid to the royal image, it was not a deity, and its establishment primarily served to enhance the king's authority and prestige. Irene Winter ("Art in Empire: The Royal Image and the Visual Dimensions of Assyrian Ideology," 359–81) argues that the *ṣalam šarrūti* was not a likeness of the king, but an image of his "kingship," and thus reaches conclusions similar to Holloway's.

89 Tiglath-Pileser III, Sum. Insc. 8, line 18' (Tadmor, *Inscriptions of Tiglath Pileser*, p. 179, and synoptic text on p. 224). The location of this activity is discussed by Nadav Na'aman, "The Brook of Egypt and Assyrian Policy on the Border of Egypt," *Tel Aviv* 6 (1979) 68–90 and by Anson F. Rainey, "Toponymic Problems (cont): the Brook of Egypt," *Tel Aviv* 9 (1982) 131–32.

90 Holloway, *Aššur is King!*, table 4, pp. 151–59, and discussion at pp. 190–91.

reflected and shaped the political reality of Assyrian domination in the kingdoms surrounding Israel and Judah. Israelites and Judahites traveling to these neighboring kingdoms would have reported home about these objects' existence and their impact on the neighboring kingdoms' political alliances. These objects would not on their own have exposed Israelites and Judahites to the language of Assyrian claims of empire, but they would certainly have communicated the ideology of legitimation of Assyrian imperialism which they were designed to convey.

Surrounded as they were by kingdoms whose chief cities contained objects testifying to Assyrian imperial power, and by nations to whom the Assyrians had taken pains to convey their imperial ideology, it seems incredible that the leadership of Israel and Judah should not have grasped much of Assyrian imperial ideology before the Assyrian conquests. Much of this information likely reached Israel before 732 and Judah before 722, when areas on the border of each of these kingdoms came under direct Assyrian rule.

The following section discusses the period after these dates, when Assyrians ruled the borders of Israel and Judah. It is during this period that the most direct contact would have occurred, and it is during this period that the widest cross-section of the local population would have been exposed to Assyrian claims of empire. Since these claims of empire were transmitted directly by Assyrians to Israelites in the Land of Israel in this period, Israelite exposure to the motifs and vocabulary used by Assyrians to express claims of empire reached its height during this period.

Conveying Imperial Ideology in the Land of Israel

The above survey shows that propagating imperial ideology in conquered territory was a standard practice of the Assyrian empire. Recent research allows us to determine with some degree of certainty the types of media used to propagate the ideology, and the way these media were deployed. Thus, we can reconstruct at least three separate but related modes in which Assyrian imperial ideology would have been propagated in the land of Israel: 1. inscribed stelae; 2. administrative presence; 3. oral conveyance. In the following pages, I survey each of these.

Inscribed stelae in the land of israel

In his 1983 article on the image of Assyria in Isaiah, Peter Machinist discusses the possibility that the Assyrians brought written propaganda directly to Judah or the immediate area. He notes that "one particularly attractive possibility

in the surviving evidence is the royal stelae and rock reliefs set up by Assyrian kings in all parts of the realm."[91]

Machinist briefly discusses the corpus of inscribed stelae found in the Land of Israel. This is a small corpus, which is only slightly larger today than it was twenty-five years ago, when Machinist wrote. I will survey the corpus, and will then discuss the nature and function of the recovered objects. My goal is to identify patterns in placement of such stelae, which may allow us to extrapolate from the known corpus and determine whether additional stelae were likely to have been erected. The best known of the excavated stelae are:

Ashdod. These are three fragments, coming from at least two original stelae.[92] The primary publication, by Tadmor in 1971, showed that the stelae were most probably erected by Sargon II, based on the geographic names mentioned in the most legible of the three fragments.[93] The legible portion of the text is brief, but from the geographic names mentioned, it appears to be a summary inscription, narrating royal conquests.

Samaria. This is a single fragment which contains six fragmentary but legible lines. The text appears to be a narrative of a campaign or similar activity, and mentions days, locusts, dust-storms, and the verb build (Akk. *banû*). The fragment is identified as a stele based on its shape and the apparently narrative nature of the text.[94] It is impossible to identify this stele with a particular

91 Machinist, "Assyria and Its Image," 731. He further notes (ad loc.) that "no such stelae have been found to date in Judah. But there is nothing to rule them out, if we recall the presence of stele in adjacent areas. . . ." By examining the patterns which govern the placement of these objects, we can more precisely determine the likelihood that such stelae were erected in Judah.

92 The objects are numbered IAA 63-962; IAA 63-961; and IAA 63-1053. The first two of these "are written in the same script with lines of identical height," while the third of these, which is also the largest and the most legible "is written in a different hand altogether." Wayne Horowitz and Takayoshi Oshima, with Seth Sanders, *Cuneiform in Canaan: Cuneiform Sources from the Land of Israel in Ancient Times* (Jerusalem: Israel Exploration Society and Hebrew Univ. of Jerusalem, 2006), 40–41.

93 Hayim Tadmor, "Fragments of an Assyrian Stele of Sargon II," in Moshe Dothan, *Ashdod II–III: The Second and Third Seasons of Excavations 1963, 1965, Soundings in 1967*, Atiqot series 9–10 (Jerusalem: Israel Department of Antiquities, 1971) 192–97. See also David N. Freedman, "The Second Season at Ancient Ashdod," *BA* 26 (1963) 134–39; Moshe Dothan, "Ashdod: Preliminary Report on the Excavations in Season 1962–3," *IEJ* 14 (1964) 79–95. A photo of the largest and most legible fragment has also been published several times; see Horowitz, Oshima, Sanders, *Cuneiform in Canaan*, 53, for full bibliography.

94 Primary edition by Cyril John Gadd in John Winter Crowfoot, et al., *The Objects from Samaria*, Samaria-Sebaste, reports of the work of the Joint Expedition in 1931–1933 and of the British expedition in 1935 (3 vols.; London: Palestine Exploration Fund, 1957) 3:35. See further in Bob Becking, *The Fall of Samaria: An Historical and Archaeological Study* (Leiden: Brill, 1992) 114 and most recently in Horowitz, Oshima, Sanders, *Cuneiform in Canaan*, 115.

Assyrian king, but based on its find-spot in Samaria, scholars have tended to associate it with Sargon II.

To these should be added:

Ben-Shemen (Tel-Hadid). This fragment is a long sliver, with fragmentary cuneiform signs containing six lines of text. The determination that this fragment comes from a stele fragment was initially based on the shape and material used.[95] It was discovered in the vicinity of the modern Israeli park at Ben-Shemen. Na'aman and Zadok, as well as Stern, have noted that it is most probably associated with the Assyrian administrative center at nearby Tel Hadid.[96] Recently, Mordechai Cogan has published the fragment, and has suggested that both it and the Qaqun fragment (below) were originally part of a stele erected by Esarhaddon somewhere in the Sharon plain.[97]

Qaqun. This is a fragment of a stele which describes Esarhaddon's campaign to the Sinai desert. It was discovered in the eastern part of the Hefer plain, near a site known as Qaqun.[98] Qaqun is located seven kilometers south of Kirbit Kusyi, which is three kilometers west of the Israeli town of Baqa'a al-Gharbiya.

In attempting to understand the logic of the placement of these stelae, it is relevant to refer back to Morandi's categories. The stelae from Ashdod and from Samaria seem to fall neatly into Morandi's category of "stelae of victory and annexation." These typically described several military campaigns of the king, and were erected near a location at which a battle took place, or near a newly-conquered city or region. The annals of Sargon II mention his conquest of Ashdod several times; one such conquest took place after a general rebellion

95 The object is numbered Israel Museum 71.74.221. The find spot is at map reference 143151. It was mentioned very briefly by Hayim Tadmor in his essay "לתולדות שומרון בתקופה המקראית," in Joseph Aviram, ed., ארץ שומרון (Jerusalem: Israel Exploration Society, 1973) 72, and by Nadav Na'aman and Ran Zadok in their study, "Assyrian Deportations to the Province of Samerina in the Light of Two Cuneiform Tablets from Tel Hadid," *Tel Aviv* 27 (2000) 181.

96 Na'aman and Zadok, "Assyrian Deportations," 181; Ephraim Stern, "השפעת השלטון האשורי על התרבות החמרית של ארץ-ישראל," in *Eretz Israel* 27 (2003) 221.

97 Mordechai Cogan, "The Assyrian Stela Fragment from Ben-Shemen," in Mordechai Cogan and Dan'el Kahn, eds., *Treasures on Camels' Humps: Historical and Literary Studies from the Ancient Near East Presented to Israel Eph'al* (Jerusalem: Magnes, 2008) 66–69.

98 The find number is IAA 1974–565. The find spot is at map reference 149196. It is mentioned in Yosef Porat, Shimon Dar, and Shimon Apelbaum, קדמוניות עמק חפר (Tel Aviv: HaKibbutz HaMeuchad, 1985) 213–14; in Na'aman and Zadok, "Assyrian Deportations," 181, and in Horowitz, Oshima, Sanders, *Cuneiform in Canaan*, 111. See discussion by Israel Eph'al, "Esarhaddon, Egypt, and Shubria: Politics and Propaganda," *JCS* 57 (2005) 99–111. The fragment is being published by Elnathan Weissert.

of the kings in the region led by the king of Ashdod.[99] The conquest of Samaria by Sargon II also seems to have taken place after a rebellion, and resulted in a large deportation.[100] It is likely, then, that similar stelae were placed at the sites of other major Assyrian victories, which followed rebellions, which resulted in deportations, and/or which resulted in annexation of new regions to the empire. The stelae from Ben-Shemen and Qaqun seem to fall into Morandi's category of "stelae of military intervention" by virtue of their placement at major road junctions, and the interpretation of the Ben-Shemen text offered by Cogan supports this classification.[101]

The campaigns of Tiglath-Pileser III to the west, in 734–732, clearly resulted in many Assyrian victories. These campaigns were a response to a rebellion in which the kings of Damascus, Israel, and Gaza participated, and resulted in deportations from the Galilee and in annexation of Damascus and the Galilee to Assyria. By Morandi's criteria, the erection of "stelae of victory and annexation" would be expected. Similarly, the campaign of 701, in which Sennacherib successfully conquered Lachish and re-drew the borders of the Philistine kingdoms might be expected to occasion such stelae. It is a fact that no inscribed stelae dating from these campaigns have been recovered, but the recovery of stelae is dependent on the unpredictability of archeological discovery, and the absence of the evidence is not evidence of such stelae's absence. From the annals of Tiglath-Pileser III, we know of his establishing objects, seemingly uninscribed, in Gaza and in the "city of the brook of Egypt," south of Gaza.[102] None of the

99 Andreas Fuchs, *Die Inschriften Sargons II aus Khorsabad* (Göttingen: Cuvillier, 1994). The campaign of 712, which is said to involve deportations, is mentioned in the annals cited on pp. 132–33, lines 241–54 (text); p. 326 (translation). On the dating of this material to 712 (despite the fact that these annals place the campaign in Sargon's eleventh year), see p. 381.

100 The conquest is mentioned in the annals from Khorsabad (cited in previous note) and in those from Calah, published in Cyril John Gadd, "Inscribed Prisms of Sargon II from Nimrud," *Iraq* 16 (1954) 179–80 iv 25–49. These prisms place the conquest in Sargon's ninth year. On the synchronism of the two sources, see Fuchs, *Die Inschriften Sargons II aus Khorsabad*, 381.

101 Cogan ("The Assyrian Stela Fragment from Ben-Shemen," 68) understands the Ben-Shemen fragment as referring to the victory over Egypt, and notes (based on information from Weissert) that the Qaqun fragments refers to the crossing of the Sinai desert. Cogan suggests that both fragments were from a single Esarhaddon stele, which was erected somewhere along the main coastal highway (discussed below at n. 114). Qaqun is near this highway, as is Ben-Shemen. At a junction between this highway and a coastal road leading to Jerusalem is Tel Hadid, where an Assyrian administrative center was located. Na'aman and Zadok as well as Stern (cited above, n. 96) have posited that the Ben-Shemen fragment derives from Tel Hadid, but this needs to be re-evaluated in light of Cogan's argument that the Qaqun and Ben-Shemen fragments are part of a single original stele.

102 The establishment of a statue bearing divine images and "my own royal image" (*ṣalam šarrūti*) in the palace of Hanunu of Gaza by Tiglath-Pileser III is narrated in Summary Inscription 4, lines 10'–11' Tadmor, *Inscriptions of Tiglath-Pileser*, 140. The interaction between Tiglath-Pileser

published annals mention the establishment of inscribed monuments in the Land of Israel, but it is important to recognize that the annals of Tiglath-Pileser III are in a fragmentary state, and that none of the inscribed stelae which have been discovered are mentioned in the annals of any of the kings.

The four attested inscribed stelae which clearly narrate campaigns (Samaria, the two stelae from Ashdod, and Qaqun/Ben-Shemen) provide evidence for the propagation of Assyrian imperial ideology, in written form, within the Land of Israel. The location of stelae outside borders of the kingdom of Judah (as it existed at the end of the eighth century) would not have prevented Judahites from gaining knowledge of extant stelae.

It can be deduced by circumstantial evidence that the author of Isaiah would have been aware of the establishment of a stele in Ashdod. He was clearly keenly aware of the arrival of the Assyrian army to Ashdod as evidenced by 20:1, and of the circumstances of the rebellion.[103] Not only does the author of Isaiah exhibit knowledge of large military operations in Philistia, he was also aware of the establishment of monuments in southern Philistia by the Assyrian army.[104] If Israelites in Jerusalem were aware of the establishment of monuments in southern Philistia, on the border with Egypt, over 150 kilometers from Jerusalem, *a fortiori* they would have been aware of similar monuments in Ashdod, a city half that distance from Jerusalem (not more than two days' journey), with which Jerusalem had regular diplomatic contact.

Awareness of the stele in Samaria can similarly be demonstrated by circumstantial evidence. Contact between Jerusalem and Samaria after its destruction consisted primarily in the migration of Israelites from Samaria to Jerusalem. Such a migration is commonly assumed to have taken place around the time of the conquest of the city by the Assyrians, leading to the substantial enlargement of the area of Jerusalem in the time of Hezekiah. This migration would have taken

---

III and Hanunu is discussed by Hermann Spieckermann, *Juda und Assur in der Sargonidezeit* (Göttingen: Vancenhoeck & Ruprecht, 1982) 322–30. On the unusual nature of the image's placement, see Holloway, *Aššur is King!*, 155 n. 248. The placement of the royal image in the "city of the Brook of Egypt" was discussed in n. 89, and the possible placement of the "weapon of Assur" on the border with Egypt is discussed at nn. 84–85.

103 Based on 20:3–6, he seems to be aware of Egyptian and Cushite support for a rebellion in Philistia against the rule of Sargon II. The cooperation of Hanunu of Gaza and of Ra'ia of Egypt, along with Cushite forces, is detailed in the summary inscription from Khorsabad (Fuchs, *Die Inschriften Sargons II aus Khorsabad*, text on pp. 196–98, lines 25–27; translation on p. 344).

104 Isaiah 19:19, "On that day, there shall be an altar to YHWH inside the land of Egypt and a pillar to YHWH at its border" seems to demonstrate this. It is difficult to posit that the author of the oracle could have imagined a pillar to YHWH being erected in the wilderness on the border of Egypt had he not based this vision on a practical reality: the Assyrian monuments erected in "the city of the brook of Egypt." (The "brook of Egypt" was the traditional border between the Land of Israel and Egypt, as in Josh 15:4; 1 Kgs 8:65; 2 Kgs 24:7).

place around the time that the stele was erected, and it is more than plausible that news of the stele's existence would have reached Jerusalem in this way.

Beyond simple awareness of the monument's existence, and its function on a non-verbal level, it is important to discuss the dissemination of the actual text, and the extent to which the local population would have had knowledge of the Akkadian text. In addressing these issues, the specific function of the stelae in Ashdod and Samaria is important. Morandi's detailed study of the relationship between the function and the placement of stelae is useful in determining to what extent the text of these stelae was meant to be propagated.[105] As "stelae of victory and annexation," placed within cities, the function of the Ashdod and Samaria stelae was to more firmly ground Assyrian sovereignty in the newly-conquered areas by inculcating the local population with Assyrian imperial ideology.[106] In view of this function, it is reasonable to posit that the imperial administration took steps to ensure that the local population was familiar with the basic content of the stelae. A public reading, with translation into the local vernacular, may have taken place, or the content of the stelae may have been transmitted with less ceremony.[107] It was clearly in the interest of the Assyrian administration for the population to understand the textual content of the stelae.

A further question which is relevant in discussing dissemination of text is the degree to which reading knowledge of cuneiform was widespread in the Land of Israel at this time. This question is addressed in the next section, in the discussion of the administrative presence of the Assyrian empire in the Land of Israel.

THE ASSYRIAN ADMINISTRATIVE PRESENCE IN THE LAND OF ISRAEL

It is clear from the archeological and textual evidence that the impact of the Assyrian conquest was far-reaching, and was not restricted to the cities which became the capitals of Assyrian provinces. The Assyrians followed a policy of creating "deep penetration," both in the military conquest of territory in the Land of Israel, and in the post-conquest task of administering it. This policy meant

105 As Machinist has noted, some stelae and all of the rock reliefs were in places "almost inaccessible to the human eye," while others were "installed deliberately for public exposure" (Machinist, "The Image of Assyria," 731). Morandi's categories allow us to correlate the location of stelae with the likelihood that they were read.

106 Morandi's general rule is that stelae erected within established Assyrian territory were visible and accessible, and only those erected to mark the borders of the empire were located in inaccessible places. The "victory and annexation" stelae were intended to impact the local population. Having taken the trouble to engrave the stele with text, it seems incredible that the administration would not have expended the relatively paltry effort involved in communicating the stele's content, or that the administration would have concealed the meaning of the signs from the obviously-curious population. This small effort would have ensured that the stele had the maximum possible effect on locals. Morandi, "Stele e statue reali assire," 117; Holloway, *Aššur is King!*, 70.

107 See Barbara N. Porter's hypothesis, above at n. 78. Her hypothesis is more likely to be correct in dealing with this category of stelae.

that during conquests, Assyrian armies conquered and destroyed isolated sites in the hinterland, as well as major cities. After the conquest, an imperial administration was established, with major centers in provincial capitals, and secondary administrative centers astride major roads. The deep military penetration and the two types of imperial administrative centers were effective in establishing full control of the territory.

This policy was implemented as early as the Assyrian conquest of the Galilee in 733, and continued to be implemented in conquests in the territory of Philistia and the kingdom of Israel later in the eighth century, and in Judah at the beginning of the seventh. In the Galilee, we have both archeological and textual evidence for this policy. In the actual conquest of the area in 733/2, the Assyrian forces took pains to reach Ḥorvat Rosh Zayit, which had been an Israelite centre in the western Galilee, despite the fact that it was not located on any main road.[108] A deep level of Assyrian penetration in conquering Galilee is also attested in the textual evidence. The annals of Tiglath-Pileser III speak of an Assyrian conquest of Aruma, Yotvat, and Marum.[109] These sites are identified respectively with Tel Vavit, Karm e-Ras, and Tel Qarne Hittin, all of which are located in the hill-country of the eastern Galilee and are not located on the main road leading from Hazor to Megiddo.[110]

Following the conquest, secondary administrative centers were established at sites along main roads. One piece of evidence for such a center is found in the Assyrian building at Stratum III in Hazor Area B, and at the nearby Assyrian building at Ayyelet ha-Shahar, which has many features similar to Assyrian palaces.[111] As Kletter and Zwickel suggest, this Assyrian center aimed not at governing a city, but a section of a major road.[112] This concern reflects the "overriding Assyrian interest in regular traffic" along the major road leading from Syria to Egypt (henceforth "the coastal road"), which passes by Hazor.[113] This traffic was important for the economic well-being of the empire.

108 See further in Zvi Gal and Yardenna Alexandre, *Ḥorbat Rosh Zayit: An Iron Age Storage Fort and Village*, IAA Reports 8 (Jerusalem: Israel Antiquities Authority, 2000) 199–201.

109 Tadmor, *The Inscriptions of Tiglath-Pileser*, annals 18 and 24, pp. 80–83.

110 On the identification of the sites, see Zvi Gal, *Lower Galilee During the Iron Age*, ASOR Dissertation Series 8 (Winona Lake: Eisenbrauns, 1992) 108.

111 On the buildings at Hazor, see Yigal Yadin, "Hazor," *NEAEHL* 2:603. The site consists of a large citadel, with an inner courtyard surrounded by halls and rooms on all four sides. Nearby (in the grounds of the kibbutz Ayyelet ha-Shahar) is another Assyrian period citadel, described by Ronny Reich, "The Persian Building at Ayyelet ha-Shahar: The Assyrian Palace of Hazor," *IEJ* 25 (1975) 233–37 and more recently, Raz Kletter and Wolfgang Zwickel, "The Assyrian Building of Ayyelet ha-Shahar," *Zeitschrift des Deutschen Palästinas-Vereins* 122 (2006) 150–86. On the relationship between the sites, see both Reich, 236 and Kletter and Zwickel, 178–79.

112 Kletter and Zwickel, "The Assyrian Building at Ayyelet ha-Shahar," 179.

113 Israel Eph'al, *The Ancient Arabs*, 100. Eph'al calls this road "the king's highway." It is often called דרך הים in Hebrew, lit., "the road of the sea." This is based on a misinterpretation of this phrase

This policy was carried out farther south as well. The most important evidence for this level of penetration is the network of secondary administrative centers established by the Assyrians in the territory of the kingdom of Israel. These centers were located far from the capitals of the provinces the Assyrians established, and some were located quite close to the territory of Judah. Stern has identified secondary administrative centers in the territory of the kingdom of Israel at Tel Dotan, at Gezer, and at Tel Hadid.[114] These administrative centers were intentionally located at a distance from the capitals, in order to more effectively control the territory, and they were located at key points along the road system. Tel Dotan sits astride the main local road connecting Shechem to the coastal highway, while Tel Hadid sits close to the major roads linking Jerusalem to the coastal highway.[115] Gezer sits at a major junction of roads leading from the hill country to the coast.[116]

In Philistia, Assyrian presence was also widespread. In relation to Philistia, it is difficult to speak about penetration of the hinterland, since most of Philistia lies astride the coastal roads. We can, however, speak about Assyrian presence in smaller villages outside of the royal cities. We know of Assyrian presence in the royal cities from the Assyrian-period palace uncovered at Ashdod, and from the inscriptions of Tiglath-Pileser III which speak of Assyrian monuments in Gaza.[117] Assyrian presence outside of these royal cities can be seen in the Assyrian administrative or commercial centers at Tel esh-Sharia (possibly ancient Ziklag), Tel Jemmeh (ancient Yurza), Tel Abu-Salima near Gaza, at Rukeish south of Wadi Gaza (Nahal Ha Besor), and at a site near modern Rishon Le-Zion.[118] A fortress at Tell Kudadi, near ancient Jaffa, has been interpreted as "one

---

in Isa 8:23. The coastal road is the road along the sea, not the road to the sea, and the phrase דרך הים in Isa 8:23 refers to a road to the sea. In biblical Hebrew names of roads, the GN in construct with דרך always refers to the road's destination, as in דרך עץ החיים (Gen 3:34), "the road towards the tree of life"; דרך ארץ פלישתים (Exod 13:17), "the road to Philistia"; דרך בית שמש (1 Sam 6:9, 12) "the road to Beth-shemesh."

114 The general discussion is in Stern, "השפעה השלטון האשורי," 223. On Dothan, see further in David Ussishkin, "Dothan," *NEAEHL*, 1:373; on Gezer, see Ronny Reich and Baruch Brandl, "Gezer under Assyrian Rule," *PEQ* 117 (1985) 41–54; on Tel Hadid, see Na'aman and Zadok, "Assyrian Deportations," 159–83.

115 On Tel Dotan, see David Dorsey, *The Roads and Highways of Ancient Israel* (Baltimore: Johns Hopkins, 1991) 142. On Tel Hadid, see Dorsey, 182–85. Tel Hadid is identified as "site 42" and is on one road from the coast to Jerusalem (Dorsey's 1–2–a) and close to another (Dorsey's 1–1).

116 On Gezer as a nodal point, see Dorsey, *Roads and Highways*, map on inside front cover, and at p. 130: "During Biblical times, the western gateway to Jerusalem was not Bab el-wad, but Beth-horon, and further west, Gezer."

117 A major Assyrian-period palace was uncovered at Ashdod in 2003, but remains unpublished. The evidence for the Assyrian monuments in and near Gaza is discussed above, at nn. 84, 85, 89, and 102.

118 On Tel Jemmeh, see Gus W. van Beek, "Tel Jemmeh," *NEAEHL*, 2:670–72; on Tel el-Sharia, see

of a series of Assyrian fortresses along the coast," near the main coastal road.[119]

In regard to Judah, Assyrian conquests reached its borders well before 701. The city of Gezer, in the territory of the kingdom of Israel but very close to the borders of Judah, was conquered by Tiglath-Pileser III sometime between 734 and 732.[120] Azekah, which was actually within Judah's borders, seems to have been conquered by Sargon II in 720 or 716.[121] Reliefs in the palace of Sargon II show the conquest of Gibbethon, Gezer, and possibly Ekron, all of which are within 40 km of Jerusalem.[122] The 701 conquest was far reaching and was not restricted to Lachish and the abortive attempt on Jerusalem. Textual evidence from both biblical and Assyrian sources suggests that even small towns in Judah suffered the effects of this conquest.[123] Limited archeological evidence exists for Assyrian administrative positions in Judah after 701, suggesting that Assyria established administrative centers along main roads in Judah as it did in Israel and Philistia.[124]

Eliezer D. Oren, "Tel Sera'," *NEAEHL*, 4:1329–1335; on Tel Abu-Salima see Ronny Reich, "Tell Abu Salima (Sheikh Zuweid)," *NEAEHL*, 1:15. On Rukeish, and its possible relationship to the Assyrian trading colony in the area, see Eliezer D. Oren, Nick Fleming, Shaul Kornberg, Rachel Feinstein and Pirhiya Nahshoni, "מרכז מסחר פיניקי בנבול מצרים," in *Qad* 19 (1983) 83–91, esp. 89–90. On Rishon Le-Zion, see Y. Levi, "Rishon Lezion," in S. R. Wolff, "Archaeology in Israel," *AJA* 100 (1996) 744. It is impossible to tell which centers were established after each of the several Assyrian campaigns to the area during the last third of the eighth century and the first half of the seventh.

119 O. Tal and A. Fantalkin, "An Iron Age Fortress at Tell Kudadi," cited by Kletter and Zwickel, who disagree (Kletter and Zwickel, "The Assyrian Building of Ayyelet ha-Shahar," 178).

120 Gezer does not appear in the annals, but captioned images of its conquest appear in the reliefs from the palace of Tiglath-Pileser III. See Tadmor, *Inscriptions of Tiglath Pileser*, 210.

121 The Azekah letter is discussed by Eckhart Frahm, *Einleitung in die Sanherib-Inschriften*, 229–32, and by Gershon Galil, שרשר אשור (Haifa: Haifa Univ., 2001) 78–84. Nadav Na'aman has argued that it should be dated to the time of Sennacherib, "Sennacherib's Letter to God on his Campaign to Judah," *BASOR* 214 (1974) 25–39.

122 The reliefs are published in Botta and Flandin, *Monument de Ninive*, vol. 2, pl. 84–100, and are discussed by Galil, שרשר אשור, 88–90. The reading "Ekron" in these reliefs is disputed by Nadav Na'aman, "מדיניותם של אחז וחזקיהו כלפי אשור," *Zion* 59 (1994) 22–27.

123 The city list in Mic 1:9–17 strongly suggests that the towns mentioned were affected by the pass of the Assyrian army, and Sennacherib's annals mention the conquest of forty-six cities in Judah. For this passage from Sennacherib's annals, see OI Prism Inscription published by Daniel David Luckenbill, *The Annals of Sennacherib*, OIP 2 (Chicago: Univ. of Chicago, 1924) 32 iii 18–23, and the more recent translation Cogan and Tadmor, *II Kings*, 337–39.

124 One such site is Tel Halif, in the south-western reaches of Judah, between Tel Bet Mirsim and Beer-sheba. On Tel Halif, see discussion of stratum VI-A in Joe D. Seger, "תל חליף" in אנציקלופדיה חדשה לחפירות ארכיאולוגיות בא"י 2:495. Another possible site is that known as Ramat Rahel, which sits above and to the east of the main road leading from Jerusalem to Hebron via Bethlehem. Na'aman ("An Assyrian Residence at Ramat Rahel?" *Tel Aviv* 28 (2001) 271–73) suggests that it was intentionally located close to Jerusalem in order to control the activities of the Judean vassal kings. Its location on the main road, however, is also significant. Ronny Reich ("The Assyrian Presence at Ramat Rahel," *Tel Aviv* 30 (2003) 124–27) agrees that the archeological remains sug-

The secondary administrative centers in territory of the kingdom of Israel at Gezer and Tel Hadid are critical in understanding how knowledge of Assyrian imperial ideology would have reached the inhabitants of Jerusalem. Both of these sites are located less than a day's journey from Jerusalem. Both sites clearly contained Assyrian administrative personnel, and were established in the wake of the Assyrian conquest of the kingdom of Israel in 722–720.[125] As representatives of the imperial administration, these personnel were clearly familiar with imperial ideology. Contact between both of these centers and Jerusalem is indisputable, due to the short distance between these centers and Jerusalem, and the fact that both were located in Jerusalem's agricultural hinterland and close to the major artery linking Jerusalem to the coastal road. On an informal basis, knowledge of Assyrian imperial ideology is certain to have been transmitted to inhabitants of Jerusalem either by Jerusalemites who came into contact with these officials from Tel Hadid and Gezer, or by merchants from other towns who came into contact with them and traveled to Jerusalem. Linguistic barriers are likely to have been surmounted by the use of Aramaic.[126]

At the same time, knowledge of the cuneiform writing system was prevalent in these secondary administrative centers. We have evidence for this in a commercial contract written in 698 at Tel Hadid, which follows Neo-Assyrian conventions.[127] The participants in the transaction appear to be Babylonians who were deported to the Assyrian province of Samaria in the years 708–706 B.C.E.[128] Thus, it is certain that several years before the 701 campaign of Sennacherib, cuneiform scribes were located in close proximity to Jerusalem. Given the level of the Assyrian administrative presence, it is quite likely that personnel versed in cuneiform were present in the area several years earlier, directly following the Assyrian conquest. It is therefore very likely that in the years 720–701, in the area immediately surrounding Jerusalem, there were readers and writers of

---

gest an Assyrian presence, but Kletter and Zwickel ("The Assyrian Building at Ayyelet ha-Shahar," 178) disagree. Ongoing excavation at the site may resolve the question.

125 Machinist has suggested that Gezer housed an Assyrian *rab ālāni*, an official in charge of a subdistrict (Peter Machinist, "Palestine, Administration of [Assyro-Babylonian]," *ABD* 5:71–73).

126 By the seventh century, a dialect similar to Aramaic was the vernacular in northern Philistia, and it is likely to have been used in this area, which is very close to both Gezer and Tel Hadid, in the eighth century as well. This is suggested by the Ekron inscription which is dated to the first half of the seventh century. Seymour Gitin, Trude Dothan, and Joseph Naveh, "A Royal Dedicatory Inscription from Ekron," *IEJ* 47 (1997) 1–16. Another Aramaic text from Ekron from the very end of the seventh century is the Adon letter, published in Bezalel Porten and Ada Yardeni, *Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt* (4 vols.; Jerusalem: Magnes, 1993) 1:6 (document A.1.1).

127 Na'aman and Zadok, "Assyrian Deportations," Tel Hadid Tablet G–117/95, 159–69.

128 Na'aman and Zadok, "Assyrian Deportations," 178. The dating is based on the view that these deportees were transported by Sargon after his conquest of Babylonia in 709 and before his death in 705.

Akkadian cuneiform who could read and transmit to the local population the contents of any "stele of victory and annexation" or "stele of military intervention" which had been erected. These scribes, and the Assyrian administrators at these sites, would have known not only the basic ideas of Assyrian imperial ideology, but also the motifs, images, and language in which this ideology was couched in royal inscriptions. These personnel are likely to have formed a critical link in transmitting knowledge of Assyrian claims of empire to the inhabitants of Jerusalem in these years, one of whom was Isaiah.

This channel of transmission forms the most direct link between the language we know from Assyrian royal inscriptions and Jerusalem in the last fifth of the eighth century. This channel includes specific motifs and turns of phrase (expressed largely in Aramaic) and likely achieved the widest possible diffusion, since contact with nearby locales such as Gezer and Tel Hadid would not have been restricted to court officials. Traders and travelers, resident in Jerusalem and elsewhere in Judah, would have had contact with the inhabitants of these locales and would have disseminated knowledge of Assyrian claims of empire, transmitting the motifs and imagery used in these claims.

ORAL CONVEYANCE OF ASSYRIAN CLAIMS OF EMPIRE

In discussing how Isaiah would have known Assyrian claims of empire, biblicists tend almost instinctively to cite the narrative of Isaiah 36 (parallel to 2 Kings 18 and to 2 Chronicles 32) as evidence for contacts between Assyrian and Judahite representatives. Indeed, the dialogue of the Rabshakeh with Hezekiah's officials is one way in which Assyrian claims of empire could have reached Jerusalemites, including Isaiah. In contrast, however, many scholars have asked whether the narrative of this dialogue has any historical validity. It has been argued that these narratives were "composed long after the events they purport to describe," and that the speech is "neither a transcription nor a closely related version of an actual Assyrian speech."[129] But this debate is fundamentally irrelevant to our subject. The historicity of the dialogue in Isaiah 36 is unimportant in demonstrating that Assyrian claims of empire were conveyed orally to the inhabitants of Jerusalem.

An examination of Assyrian documents whose historicity is indisputable shows that representatives of the empire intentionally conveyed such claims orally to city-dwellers in the land of Israel. In conquering cities, Assyrians, like other conquerors, began by showing force (through the large force used to place the siege) and by then demanding that the city surrender. This demand

129 Holloway, *Aššur is King!*, 308; Ehud Ben Zvi, "Who Wrote the Speech of Rabshakeh?" *JBL* 109 (1990) 91. Further bibliography of scholars who see this speech as unrelated to Assyrian conventions can be found in Chaim Cohen, "Neo-Assyrian Elements in the First Speech of the Biblical Rab-Šāqê," 33, n. 8.

was made "so as to try and reach an agreement without needing a battle which would cost both sides losses, effort, and damage."[130] The rationale for this demand was utilitarian, rather than altruistic, and negotiations were conducted accordingly. The key element in the negotiations was to convince the besieged of the power of the attacker.

It is indisputable that the Assyrian army conducted sieges of several cities in the Land of Israel during the last third of the eighth century. These certainly included Samaria, Lachish, and Jerusalem, and may also have included other cities which were conquered in the various Assyrian campaigns.

Eph'al describes typical siege conduct as follows.[131] The attackers begin with a show of force, and at the beginning of the negotiations they demonstrate their superior force and the hopelessness of the besieged's position. The ability of the attackers to negotiate a surrender depends largely on their ability to convince the besieged of the hopelessness of their position. This is done visually, by demonstrating their superior force and orally, by arguing that the attackers' power is superior, and that the besieged lack any reliable allies who will come to their aid. The attackers then typically impose an ultimatum, demanding surrender, in order to increase the psychological pressure on the besieged. Other elements of psychological pressure might be visual, such as the impaling of inhabitants who had left the city in full view of the defenders of the city. This was done at Damascus by the forces of Tiglath-Pileser III who besieged the city in 733.[132] This impaling was designed to demonstrate Assyrian power and extract surrender.

The type of argument used during this stage of siege negotiations is based on the concept of power imbalance. As Eph'al argues, there is a remarkable consistency and similarity in the behavior of besieged and attackers throughout antiquity. For this reason, Eph'al compares the language used by Assyrian besiegers to the language used in the classic Melian dialogue of Thucydides.[133] In describing attempts by the Athenians to provoke the inhabitants of Melos to surrender during a siege, Thucydides narrates these claims: 1. The position of the weak Melians is hopeless in view of overwhelming Athenian strength (5:101–3). The Melians are encouraged to seek their self-preservation and "avoid offering resistance to those who are far stronger than you."[134] 2. There is no reason to rely on the Lacedaemonians (Spartans), allies of the Melians. The Spartans will not come to the Melians aid, but will act in their own self-interest. Further-

130 Israel Eph'al, כעיר נצורה: המצור וגלויו במזרח הקדום (2nd ed.; Jerusalem: Magnes, 2004) 46.

131 Eph'al, כעיר נצורה, 46–55.

132 Tadmor, *Inscriptions of Tiglath-Pileser*, p. 78, 9'–11'.

133 Eph'al, כעיר נצורה, 51. Note that the Melian dialogue does not purport to be a historical record, but is rather a literary composition, reflecting "what should have been said."

134 Thucydides, *History of the Peloponnesian War*, trans. Charles F. Smith, LCL (London: Cambridge, 1959) book 5, 101.

more, divine aid is unreliable and reliance on it "brings men to ruin" (5:104–10).

The interests of besiegers in ancient Greece and in the ancient Levant are identical, and for this reason, the characteristic language of power in this dialogue is relevant to the question of how Assyrians would have spoken during sieges in the eighth-century Land of Israel.

The primary claim made by the attackers in any such dialogue is that they are overwhelmingly powerful, and that the position of the besieged is hopeless. Positing that the Assyrian besiegers would have made such claims in their sieges on cities in the Land of Israel during the last third of the eighth century, and that they would have focused on the obvious power imbalance, we can determine with a fair degree of certainty the specific language the Assyrians would have used.

From the plethora of royal inscriptions, we know the specific language used by the Assyrian empire in framing and formulating arguments for the empire's power and for its domination of other polities. In arguing for the surrender of a city, Assyrian representatives would certainly have used these claims, and would almost certainly have used the type of language we know from the royal inscriptions.

There are no written documents which record the language used by the Assyrians during siege negotiations. But iconographic evidence exists, and it is highly suggestive. A relief from Sargon's palace at Khorsabad, which describes an Assyrian attack on a city (also on the Mannean border) portrays an Assyrian official standing in the top of a siege machine placed opposite the gate of a city. In his hand is a scroll, from which he is reading.[135] This suggests that the Assyrian representatives in these negotiations used a prepared text. The text is obviously in a non-cuneiform language, since it is being read from a scroll, and Aramaic is the most likely candidate. The use of a prepared text makes it virtually certain that the expressions used in such negotiations were standard and official, and resembled those we know from the royal inscriptions. The type of argument they would have made can be determined based on universal practices in conducting sieges, but the particular language and motifs used to frame this argument can be determined from the royal inscriptions.

Thus, the presence of Assyrian sieges in the Land of Israel during the eighth century makes it fairly certain that the inhabitants of the besieged cities would have been exposed to the language we know in the royal inscriptions. They would have heard this language used by the besiegers in attempting to negotiate their surrender, and it is quite possible that they would have retained the type of expressions the Assyrians used and spoken about these self-confident and powerful conquerors to others. The language of Assyrian royal inscriptions

135 The relief appears in Botta and Flandin, *Monument de Ninive*, vol. 2, plate 145.

would thus have become part of the oral narratives of the sieges and conquest of cities in the Land of Israel. These narratives certainly reached the inhabitants of Jerusalem, who were aware of the Assyrian sieges on Samaria and Lachish, and were likely exposed to their own siege in 701.

There is abundant textual evidence for the existence of negotiations as a standard practice during neo-Assyrian campaigns. The lack of emphasis on such negotiations in Assyrian royal inscriptions is irrelevant; the inscriptions were meant to glorify the king and do not focus on practices of military economy.

One source of evidence for such negotiations is the Assyrian divination documents known as "queries to the sungod." As Eph'al notes, these are not literary documents, and therefore the historical realities they describe are not suspect of being fabricated. These divination documents typically mention *dibbī tābūtī* (words of goodness) and *salāmi ṭubbāti* (peaceful negotiations) as among the possible ways of conquering a city. One example appears in a letter of Esarhaddon, who asks whether the Assyrian army will re-conquer a fortress on the border of Mannea:

> (6) be it by means of [war or by means of words of goodness and peace]ful negotiations, [or by means of a tunnel or breach] or by means of hunger
>
> (8) or through lack of [soldiers in the city] or by means of ramps. . . .[136]

Another example appears in a query of Assurbanipal:

> (7) I ask you, Šamaš, great lord, whether Nabu-šarru-uṣur, chief eunuch, and the men, horses, and army of Assurbanipal, king of Assyria at his disposal, should go to recover the Assyrian fortresses which the Manneans conquered, and whether he, be it by waging war, or through words of goodness and peaceful negotiations, or by whatever tricks, will recover it.[137]

The plethora of references to "words of goodness and peaceful negotiations" in these letters suggests that this was a standard Assyrian practice in conquest.[138] Although these queries date from the seventh century, there is nothing to suggest that this practice was an innovation at this time. On the contrary, since it is driven by calculations of military economy, it is likely to have existed from

136 Ivan Starr, *Queries to the Sungod*, SAA 4 (Helsinki: Helsinki, 1990) text 30, p. 34. The text is K 11473+82-5-22, 986, originally published in Jørgen Alexander Knudtzon, *Assyrische Gebete an den Sonnengott* (2 vols.; Leipzig: E. Pfeiffer, 1893) text 19. Most of these queries date from the time of Esarhaddon, but the military practices they reflect are not new, and existed equally in the eighth century.

137 Starr, *Queries to the Sungod*, text 267, p. 245. The text is K 1288, originally published in Knudtzon, *Assyrische Gebete an den Sonnengott*, text 150.

138 Other references appear in Starr, *Queries to the Sungod*, text 43, line 9; text 44, line 10; text 63, lines 7–8.

a very early period. These "peaceful negotiations" would certainly have highlighted the power of the Assyrian empire, and would have done this by using the motifs, images, and expressions we know from the extant royal inscriptions.

This channel of transmission is likely to have achieved the widest possible diffusion of Assyrian claims of empire throughout Judah. Although city leaders and royal administrators were the primary addressees of these "negotiations," many inhabitants of the cities would have heard the Assyrian proclamations, and the language used in these Assyrian claims would thus reach a broad cross-section of the population.

Conclusion

A fascinating structure emerges to characterize the transmission of Assyrian claims of empire to Jerusalem in the years 743–701, consisting of three concentric circles. Each circle, from the center out, represents a period of time, with the boundaries defined roughly by the 734–732 campaigns of Tiglath-Pileser III, and the conquest of Samaria between 722 and 720. With the progression of time, the audience reached by the Assyrian claims grows, as does the extent to which the specific expressions, motifs, and turns of phrase we know from the royal inscriptions reach Judah. The earliest stage, which begins between 743 and 739, would include exposure of Israelite court officials and emissaries to Assyrian imperial ideology during visits to Assyria. The information gleaned by the Israelites could well have been transmitted to Judah, which began such contacts with Assyria ten years later. This stage includes exposure to the ideas of Assyrian imperial ideology, although exposure to the expressions, imagery, and motifs we know from the royal expressions was more limited. The dissemination of this information at this stage was likely restricted to members of the Judahite royal court.

An intermediate stage begins with the arrival of Assyrian forces to the states bordering Judah in 733. In this stage, traders as well as diplomatic emissaries who reached the territory of the Aramean kingdoms (either as a final destination or en route to Assyria) were exposed to Assyrian claims of empire through viewing inscribed and uninscribed monuments, and through audiences with Assyrian administrative personnel. The audience reached through such contacts was wider than that reached in the earliest stage, due partly to the level of popular interest in the political realities of the neighboring kingdoms. But the audience was not nearly as wide as that reached after Assyria began its "deep penetration" into the southern part of the Land of Israel in the reigns of Shalmaneser V and Sargon II.

This final stage, beginning roughly in 722, is characterized by the extensive Assyrian presence in close proximity to Judahite population centers. From this

stage on, knowledge of Assyrian claims of empire, and of the specific expressions and imagery in which they were couched, was widely found throughout Judah's population. Aramaic would have formed the main linguistic medium for this dissemination, but we cannot ignore the possibility that some members of the court, through contact with the Assyrian scribes who resided within a day's walk of Jerusalem, became proficient enough in Akkadian and cuneiform writing to access simple written texts themselves.

The research for this article was supported by a Kreitman Foundation Postdoctoral Research Fellowship at the Department of Bible, Archaeology, and Ancient Near Eastern Studies of Ben-Gurion University, Beer-sheba. I am grateful to the Foundation, directed by Prof. Ilan Troen, for its support, and to Prof. Victor A. Hurowitz, my advisor, for recommending that I investigate the channels of transmission. Thanks are also due to Prof. Israel Eph'al for his helpful comments on earlier drafts of this article.

Time-Triggered Positive Commandments as Conversation Pieces

Moshe Benovitz
Schechter Institute of Jewish Studies, Jerusalem

Mishnah *Qiddushin* 1:7 exempts women from time-triggered positive commandments, ritual obligations that devolve upon a Jew at certain given times and not others. These include recitation of the *shemaʿ*, *tefillin*, *shofar*, *lulav*, *sukkah*, *ṣiṣit*, and according to some, the paschal sacrifice. Although the Talmud offers no explicit rationale for this exemption, a number of explanations have been suggested from the Middle Ages onward. Some have argued that women are exempt from these commandments because they are likely to interfere with household duties; according to others the exemption of women is a sign of their social inferiority; still others have suggested that certain spiritual or physical qualities of women can account for this exemption. This essay will demonstrate that these explanations are not really relevant to the category and its constituent *miṣvot*. The original reason for the exemption, alluded to in halakhic *midrashim*, is that women are exempt from Torah study, and the sole purpose of these symbolic rituals is to serve as "conversation pieces"—representations of abstractions that engender discussion. It is this discussion that is deemed Torah study. Since women are not obligated to study Torah, they need not perform these rituals whose purpose is to trigger Torah study.

As is well-known, Mishnah *Qiddushin* 1:7 exempts women from those positive commandments in the Torah that are "triggered by time";[1] that is, ritual obligations that devolve upon a Jew at certain given times and not others. Contemporary discussions of this exemption, especially those that seek to reevaluate the exemption in light of contemporary values, tend to make a number of assumptions. They assume 1. that the reason for the exemption is unstated but obvious, and is associated in some sense with "real-life" issues concerning the observance

1 Hebrew: *miṣvot ʿaseh shehazeman geraman*, literally: positive commandments *caused* by time. This clearly cannot mean "caused" as in "cause and effect," but it also does not mean "time-bound" (that is, restricted or conditioned by time on both ends) as the phrase is often translated. The verb *garam* refers to the fact that the *onset* of the *miṣvah* is predicated upon the arrival of a specific point in time. While it is true that these commandments are conditioned upon time on both ends, the Hebrew phrase stresses the *terminus a quo* of the obligation: time *causes* the *miṣvah* in the sense that a given astronomical time triggers the obligation, which had not been applicable beforehand; hence: "time-triggered." It would seem that the common translation "time-bound" is informed by some of the explanations of the exemption of women cited within: like an

of these commandments by women (usually impediments to observance associated with the lifestyle or social position of women); and 2. that the midrashic discussions in rabbinic sources that purport to derive the exemption from Scripture are irrelevant to a true understanding of the original reason for the exemption, and consist instead of a series of arbitrary and complex rabbinic exegeses of Scripture that have no basis in Scripture itself and no meaning that can be comprehended by modern sensibilities.[2] If asked to explain these halakhic *midrashim*, most contemporary scholars and laypeople who have access to them would say that they are technical rabbinic devices for linking halakhic rulings, which were originally made for social reasons, with Scripture, thus imbuing them with divine sanction.

This article will contend with both of these assumptions. In the first sections, we shall survey the various "real-life" issues that have been associated over the years with the exemption of women from time-triggered commandments, and attempt to show that they are unsuitable, because they are not really relevant to the category and its constituent *miṣvot*. We shall then demonstrate that

examination with a time limit, a time-*bound* commandment seems more exacting than one that is not time-bound; hence more likely to interfere with a woman's household duties. As we shall see, this is not the case with regard to these particular commandments. They are significant because they are triggered by time, not because they must be performed by a certain time.

2 See, for example, Elizabeth Shanks Alexander, "From Whence the Phrase 'Timebound, Positive Commandments'?" *JQR* 97 (2007) 317–46, who argues that halakhic *midrash* is a summary of academic exercises in scriptural exegesis, rather than a literary device for presenting *halakhah* and its link to Scripture. In her view, the phrase "timebound, positive commandments" was developed in the rabbinic academy responsible for *Mekhilta deRabbi Ishmael, Pisḥa*, 17, to Exod 13:9 (ed. Horovitz-Rabin, pp. 68–69) almost by accident, in an attempt to conceptualize the difference between *mezuzah* on the one hand and *tefillin* on the other. Only later was the term taken up in *m.Qidd.* 1:7 and other sources by those who sought to characterize or determine the commandments from which women are exempt in general. Alexander does not discuss this latter usage, as her concern is only with the origin of the phrase, not the meaning of the concept once it evolved into a halakhic term.

A notable exception to the tendency to view halakhic *midrash* as academic rather than normative is Marjorie Lehman's article "The Gendered Rhetoric of Sukkah Observance," *JQR* 96 (2006) 309–35. Lehman takes seriously the rabbinic discourse in *b.Sukkah* 28a–b, *b.Qidd.* 34a–b, and *b.ʿArakh.* 3b, which both questions and affirms the exemption of women from the commandment to dwell in the *sukkah* on the basis of Scripture. However, Lehman sees the significance of this rhetoric not in what it teaches us about rabbinic attitudes towards the performance of *miṣvot* by women, an issue on which she does not take a clear stand, but in what it teaches us about the rabbinic conception of the *sukkah*. She points out that restricting the *sukkah* to men serves to ritualize the observance. The discourse questioning and affirming this restriction reflects ambiguity about the nature of the *sukkah*: on the one hand, dwelling in the *sukkah* is meant to echo home life ("dwell in the same manner as you reside [in your home]," *b.Sukkah* 28b); on the other hand, the Rabbis were careful to distinguish the *sukkah* from one's normal residence in a number of ways, in order to create a unique observance in a controlled, ritualized, and idealized environment.

although the Rabbis never formulated any explicit explanation of the reason behind the exemption, the technical halakhic *midrashim* which offer supposed scriptural support for the exemption are in fact allusions to the original reason for the exemption. The Rabbis were extremely frugal in their discussions of the reasons for commandments deemed scriptural, perhaps out of a belief that such discussion is unseemly.[3] On the other hand, rabbinic literature abounds with halakhic *midrash* offering support for rabbinic rulings that seems to range from the technical to the nonsensical. If it can be demonstrated that some of this *midrash* is in fact allusive discussion of the rabbinic sense of the *reason* for their interpretation of certain commandments, then halakhic *midrash* can be mined as a source for the rabbinic rationale for specific *halakhot*.

Household Duties

Contemporary conventional wisdom has it that the Rabbis considered those commandments deemed "time-triggered" too burdensome for a woman caught up in her household duties. This interpretation is nowhere found in the Talmud or in traditional halakhic literature; it is a modern, apologetic version of an explanation first offered by medieval Rabbis, the best known of whom is the fourteenth-century Spanish scholar David ben Joseph Abudarham. Abudarham writes as follows:

> The reason women are exempt from time-triggered positive commandments is that a woman is subjugated to her husband for the fulfillment of his needs. If she were obligated to perform time-triggered commandments, it might happen that just when she is performing the commandment her husband will command her to do his bidding. If she were to fulfill the command of the Creator and ignore his [her husband's] command, woe to her from her husband! And if she were to fulfill his command and ignore that of the Creator, woe to her from her Maker! Therefore the Creator exempted her from his commandments, so that she can be at peace with her husband.[4]

3 See, for example, *m.Ber.* 5:3, *m.Meg.* 4:9; *y.Ber.* 5:3 (9c), *y.Meg.* 4:10 (75c); *b.Ber.* 33b, *b.Pesaḥ.* 119a, *b.Meg.* 25a, *b.Sanh.* 21b. Reticence was also encouraged with regard to the reasoning behind rabbinic legislation; see *b.ʿAbod. Zar.* 35a.

4 David b. Joseph Abudarham, *Peruš hatefillot vehaberakhot* (Jerusalem: Makhon Even Israel, 1995) 25. He was preceded by the thirteenth-century Provençal/Italian scholar Jacob Anatoli, who wrote: "If a woman were preoccupied with performing [time-triggered] commandments on time, her husband would be without a helpmate at that time, and quarrelling would break out between them, and his above-mentioned authority [*and he shall rule over you* (Gen 3:16)], which is beneficial to both him and her, would be undermined" (*Malmad hatalmidim* [Lyck: R. Siebert, 1866] 16a). Compare also *Yalquṭ Shimʿoni* to Samuel, 247, a medieval *midrash*, according to which women

Contemporary Orthodox writers, apparently uncomfortable with the subordinate role accorded women in the medieval explanation, replace the concept of obedience to the husband with a woman's central role in the home.[5] This explanation is only slightly less jarring to the feminist ear, but it does designate a woman's responsibility for her household as a vocation in its own right, without explicit reference to male-dominated hierarchies, enabling some to argue for "separate but equal" gender roles,[6] while allowing others to suggest that in our society this exemption may no longer be significant.[7]

In point of fact, however, the modern version is no more an "authentic" explanation of the Mishnah's ruling than that of Abudarham himself: neither is attested in the centuries between the redaction of the Mishnah and the late Middle Ages, and neither makes much sense. The time-triggered Torah commandments from which women are exempt[8] are very few: they are exempt according

---

are grouped with minors and slaves with regard to the commandments because all three "have only one heart," that is, they are "single-minded," presumably in their devotion to husbands, parents and masters, respectively.

5 Saul Berman, "The Status of Women in Halakhic Judaism," *Tradition* 14, no. 2 (Fall 1973) 16–17, asserts that the common denominator of commandments from which women are exempt is that they are normally performed in community, outside the home, and the exemption is designed "to assure that no legal obligation would interfere with the selection by Jewish women of a role which was centered almost exclusively in the home." Berman goes on to argue that this role is not mandated; only encouraged. Moshe Meiselman, "Women and Judaism: A Rejoinder," *Tradition* 15, no. 3 (Fall 1975) 52–68, correctly points out that the element of community is not in fact common to the commandments from which women are exempt. However, he also indicates that the exemption from time-triggered commandments is rooted in the fact that "the role of the women [!] is preferably that of the builder of the Jewish home" (65). In his book *Jewish Woman in Jewish Law* (New York: Ktav, 1978) 43, Meiselman paraphrases Abudarham as follows: "women are excused from the time-bound commandments because of their familial responsibilities," and cites this explanation among others, without committing himself as to which explanation is most accurate. However, he does assert that Abudarham's explanation, as paraphrased, is "too facile, although perhaps not completely wrong," which is the closest Meiselman comes in that book to adopting a particular explanation; the other explanations are cited without comment. Shemuel Safrai, "*Meḥuyavutan šel našim bemiṣvot bemišnatam šel hatanna'im*," *Bar Ilan* 26–27 (1995) 233, writes: "When we keep in mind the difficult conditions under which women lived and their short life-spans, when we realize how bound up she was with her home, with her household duties and child care . . . we can well understand why they saw the woman as exempt from Torah study and other commandments that were bound by specific times and other conditions that made them difficult to keep."

6 So Meiselman, in both works ("Women and Judaism," and *Jewish Woman in Jewish Law*, n. 5 above); Elyakim G. Ellinson, *Ha'išah vehamiṣvot* (2nd ed., 3 vols.; Jerusalem: World Zionist Organization, 1977) 1:11–12.

7 See Berman, "Status," 20–22. While Safrai's interest, in Safrai, "*Meḥuyavutan*," is historical, not contemporary, he stresses the fact that the talmudic rulings on this subject are in fact summaries of a particular historical situation, rather than prescriptive. See also Jay Rovner, "Rhetorical Strategy and Dialectical Necessity in the Babylonian Talmud," *HUCA* 65 (1994) 210–11, n. 71.

8 As we shall see below, women were specifically obligated to perform many positive command-

to most *tannaim* from *tefillin* and *ṣiṣit*,[9] since neither is donned at night and the obligation "kicks in" only during the daylight hours. They are exempt according to some *tannaim* from the paschal sacrifice.[10] They are exempt from *shofar*, *lulav*, and *sukkah*,[11] obligations which devolve only on the day of the festival with which each is associated. They are exempt from recitation of the *shema*ᶜ;

---

ments that are ostensibly time-triggered, for various reasons. Various scriptural and talmudic sources obligate women in the *miṣvot* of *qiddush* on the Sabbath (*b.Ber.* 20b); afflicting the soul on Yom Kippur (*b.Sukkah* 28a–b); eating *maṣṣah* on Passover (*b.Pesaḥ.* 43b; for bitter herbs and the paschal lamb, see sources cited below, n. 10); rejoicing on festivals (Deut 16:11; compare *b.Pesaḥ.* 109a and *b.Qidd.* 34b); and *haqhel*, assembling to hear the Torah once every seven years (Deut 31:12; compare *b.Qidd.* 34b). These exceptional obligations are either derived directly from Scripture, or are based upon the fact that these *miṣvot* are accompanied by negative commandments, and women are obligated in the positive aspects of the *miṣvah* alongside the negative ones. Below we shall argue that the tannaitic designation *miṣvot ᶜaseh shehazeman geraman* did not originally include these, because they are triggered not by time directly or not by time alone, but by other *miṣvot* in which women are obligated.

Of positive *rabbinic* commandments that are ostensibly time-triggered, women are obligated to light the Hanukkah lights (*b.Šabb.* 23a), read the *megillah* on Purim (*b.Meg.* 4a), recline (unless this is considered an affront to the husband) and drink four cups of wine on Passover (*b.Pesaḥ.* 108a), recite the Hallel on Passover eve and perhaps on the other days when this is obligatory as well (*b.Sukkah* 38a; compare *t.Pesaḥ.*10:7); the reason given for all of these obligations is that "they, too, were included in the miracle." However, it would seem that this is not a justification for *overriding* the exemption from time-triggered commandments, which would not necessarily apply to rabbinic ordinances in any case (see *Tosafot* to *b.Ber.* 20b, s.v. *bitefillah*), but rather the reason why the Rabbis decided to include women in these rituals. There are post-talmudic authorities who note that women are obligated in the following commandments as well: the three Sabbath meals and *havdalah* at the close of the Sabbath (by analogy to *qiddush*); *ᶜeruv tavshilin* (an obligation bound up with the prohibition against cooking on a festival for another day); telling the Passover story (by analogy to the *miṣvah* of *maṣṣah*, and see Rabban Gamliel's general statement in *m.Pesaḥ.* 10:5, which however, does not specifically include women, and see *b.Pesaḥ.* 116a; but see below, sources cited in n. 10); sending gifts, giving alms, and having a festive meal on Purim (by analogy to *megillah*); and counting the *ᶜomer* (see below, n. 13). At any rate, it would seem that women are obligated in any *miṣvah* from which they are not specifically exempted in rabbinic sources (see Rabbi Yohanan's statement in *b.Qidd.* 34b), including most of these.

9 Concerning *tefillin*, see *m.Ber.* 3:3; *t.Qidd.* 1:10; *y.Qidd.* 1:7 (61c); *b.Qidd.* 33b–34a. *Tefillin* are worn neither at night nor on Sabbaths and festivals. For a dissenting view, obligating women in *tefillin* because they *are* to be worn day and night, see *b.ᶜErub.* 96b, *b.Qidd.* 35a. While the Talmud attributes this view to *tannaim*, it does not seem to be an authentic tannaitic view; see Louis Ginzberg, *Peirušim veḥiddušim biyrušalmi* (4 vols.; New York: Jewish Theological Seminary of America, 1941) 1:280–83.

Concerning *ṣiṣit*, see *b.Qidd.* 33b. Whether *ṣiṣit* are to be worn at night, and consequently whether women are exempt, is an authentic tannaitic dispute. See *t.Qidd.* 1:10; *y.Qidd.* 1:7 (61c); *y.Ber.* 3:3 (6b); *b.Šabb.* 25b, *b.Menaḥ.* 43a; and see discussion in Moshe Benovitz, *Talmud haʾigud: meʾeimatai qorin ʾet šema*, (Jerusalem: Society for the Interpretation of the Talmud, 2006) 622–24.

10 *t.Pesaḥ.*2:22, 8:10; *y.Pesaḥ.* 8:1 (35d); *b.Pesaḥ.* 91b.

11 Concerning *shofar*, see *t.Roš Haš.* 2:4; *y.Qidd.* 1:7 (61c); *b.Qidd.* 33b. Concerning *lulav*, see *t.Qidd.* 1:10; *y.Qidd.* 1:7 (61c); *b.Qidd.* 33b. Concerning *sukkah*, see *t.Qidd.* 1:10; *y.Qidd.* 1:7 (61c); *b.Qidd.* 33b, 34a–b, and see n. 2 above.

an obligation which must be performed twice daily, at the onset of night and at the onset of day, *when you lie down and when you get up* (Deut 6:7).[12] These are the only time-triggered Torah obligations from which women are specifically exempted by some or all authorities in tannaitic and amoraic literature.[13] These obligations – *tefillin*, *ṣiṣit*, the paschal sacrifice, *shofar*, *lulav*, *sukkah* and the *shema*ᶜ – are no more likely to clash with a husband's wishes or with one's duties as homemaker than obligations that are not time-triggered, such as grace after meals or tithe-taking. It takes the same amount of time to don a fringed garment as a non-fringed garment. It takes a minute to don *tefillin*, but it takes longer to separate tithes. The paschal sacrifice takes no longer to eat than any other piece of meat. *Shofar* and *lulav* take a few minutes each, and can be performed any time during the daylight hours of the festival concerned, and, as the Talmud itself points out, men are more comfortable having their wives in the *sukkah* than not having them there, and one might have thought for that reason alone that women are obligated in *sukkah*.[14] Why then is *sukkah* or *lulav* more likely to interfere with the wishes of a husband than tithing, grace after meals, or observing the Sabbath? And why are these commandments more likely to interfere with household duties?

The Anomalous Status of Prayer

As Judith Hauptman has pointed out, the anomalous status of the obligation to pray the *ᶜamidah* casts important light upon this question.[15] Most contemporary Jews sympathetic to the standard apologia, when asked to cite an example of how time-triggered commandments interfere with household duties, describe

12 *m.Ber.* 3:3.

13 Maimonides, *Mishneh torah*, *Temidin umusafin* 7:24, exempts women from counting the *ᶜomer*, presumably on this basis, although this *miṣvah* is not listed in any of the tannaitic or amoraic corpora as an example of a time-triggered commandment. Nahmanides, *Novellae* to *b.Qidd.* 33b, renders the counting of the *ᶜomer* a positive *miṣvah* that is *not* time-triggered. Perhaps he reasons that according to Scripture the *counting* of the *ᶜomer* is dependent not directly on time but on the *bringing* of the *ᶜomer* offering, which is in turn triggered by the celebration of Passover (which, however, is in turn triggered by time); compare Eliezer Waldenberg, *Šeᵓelot utšuvot ṣiṣ ᵓeliᶜezer* (20 vols.; Jerusalem: Salomon Press, 1945) vol. 2, sec. 11, or perhaps his position harks back to the plain meaning of Lev 23:9–11 and Deut 16:9, according to which the offering and the counting are dependent not on time but on the harvest. Whatever the reason, Nahmanides is probably correct, since if Maimonides were correct this would be the only example of a time-triggered positive commandment from which women are exempted by implication only in rabbinic literature, and Rabbi Yohanan in *b.Qidd.* 34a specifically states that one cannot exempt women from any obligation on the basis of the general principle mentioned in *m.Qidd.* 1:7 alone, without further evidence of exemption.

14 *b.Qidd.* 34a. See also n. 2, above.

15 Judith Hauptman, *Rereading the Rabbis* (Boulder, Colo.: Westview Press, 1998) 225.

the difficulty of reciting morning prayers with a house full of children to attend to, especially for a career mom rushing out to work. It is surprising to note, therefore, that prayer [the *ʿamidah*] is not one of the time-triggered commandments from which women are exempt. On the contrary, it is specifically cited in *m.Ber.* 3:3, along with recitation of the grace after meals, as a commandment that is binding upon women as well as men. The reason for this is a subject of dispute between medieval talmudists, whose positions are in turn based upon different readings in the text of *b.Ber.* 20b. Most argue that since prayer is a rabbinic innovation, the Rabbis deemed it important for women as well as men to pray, since prayer is a plea for God's mercy, and thus they ignored the general exemption of women from time-triggered commandments when they instituted prayer.[16] Others maintain that the exemption of women from time-triggered commandments does not in any case apply to rabbinic legislation, only to scriptural commandments.[17] Either of these arguments belies the notion that the Mishnah exempted women from time-triggered commandments for practical reasons of obedience to husbands or household duties. If these practical reasons are sufficient reason to exempt women from serious scriptural commandments that take a moment and can be performed with little concentration, they should certainly have been sufficient to exempt women from the much more onerous – yet merely rabbinic – obligation to pray twice or thrice daily, an obligation which must be performed standing with full attention and exclusive devotion. The argument that the Rabbis insisted that women pray because prayer is a plea for God's mercy seems irrelevant here, if the issue is household duties or wifely subservience: surely pleading for God's mercy *while standing at attention in a given position* need not take precedence over household duties or wifely obligations, if these duties and obligations trump such essential biblical

16 So Tosafot to *b.Ber.* 20b, s.v. *bitfillah*. This is often cited as the majority opinion among the halakhic decisors; see *Mishnah berurah* to *Shulḥan ʿarukh*, *ʾOraḥ ḥayyim* 106:2. Presumably this is the view of Nahmanides as well, since he deems prayer a rabbinic innovation in his critique of Maimonides' *Sefer hamiṣvot*, *ʿaseh* 5. This would also seem to be the only possible understanding of the *Yerushalmi*'s gloss to the Mishnah, according to which women are obligated in prayer so that each individual can beseech God for mercy (if the obligation were scriptural, such considerations would be overridden by the general exemption from time-triggered positive commandments) and the reading of the talmudic *sugya* found in the printed editions of the *Bavli*.

17 See Rashi to *Berakhot* 20b, s.v. *hakhi garsinan tefillah deraḥamei ninho*, and Tosafot cited above, in their explanation of Rashi. Rashi emends the text of the *Bavli* that he had before him in order to accommodate this understanding, but it seems that this interpretation would be quite plausible even if the text were not emended. The unemended text could be understood as follows: It is obvious that women should be obligated in prayer, since it is a rabbinic obligation, and women are obligated in all rabbinic obligations; however, one might have thought that since a verse in the Psalms refers to prayer as time-triggered, it has the status of a scriptural time-triggered commandment, unlike other rabbinic obligations. The Mishnah therefore includes women in order to restore to prayer the status of any other rabbinic obligation.

commandments as accepting the yoke of the sovereignty of heaven by reciting the *shemaʿ* or the paschal sacrifice (one of only two positive commandments whose non-performance engenders the ultimate penalty of *kareit* – being cut off from one's kin, untimely death, and/or forfeit of the afterlife)! If wifely duty/subservience is sufficient reason to exempt women from serious obligations which require little concentration or effort, it should certainly have been sufficient to exempt women from pleading for God's mercy in the rather cumbersome manner prescribed by the Rabbis. As for the human need for God's mercy, the Rabbis can surely have relied on the fact that when genuinely in need of divine mercy, men and women will naturally pray in their own way, and this would hardly have interfered with household duties.

A different reading of this talmudic text, found in many manuscripts and cited by Alfasi and other commentators, simply states that prayer, like the grace after meals, is a positive commandment that is *not* time-triggered.[18] How is this possible? The times of prayer are fixed, just like those of the *shemaʿ*! There are a number of answers to this question, but the best explanation would seem to be that according to the view considered authoritative in talmudic times, the times of prayer themselves, though delineated, encompass the entire twenty-four hour clock.[19] According to the anonymous opinions cited in *m.Ber.* 4:1 and parallels, which presumably have halakhic standing, the morning service may be recited from sunrise to noon, the afternoon service from a half hour past noon until sunset, and the evening service from sunset to sunrise. According to this *mishnah*, only the half hour after noon is devoid of some obligation to pray, but Rabbi Joshua ben Levi exhorted his students to pray the afternoon service during this half hour, before lunch, if they intend to begin lunch during that half hour.[20] Thus no time of day is devoid of some obligation to pray. Moreover, one who misses the time of a given prayer can make it up during the next slot.[21] Prayer is thus a continuous obligation, with a total of three instances during a twenty-four hour period. This does not constitute a "time-triggered" commandment, since the obligation always exists in some form or another.

According to this explanation of this reading of the talmudic text, three daily prayer services that require exclusive concentration and recitation while standing, feet together, are not time-triggered, while the obligation to lift the *lulav* off

18 It is found in the following manuscripts: Paris 671, Oxford 366, Munich 95, and in a marginal gloss to the Florence manuscript; it is also the talmudic reading cited by Isaac Alfasi to *b.Ber.* 20b, and Abraham ben Isaac, *Sefer haʾeshkol*, eds., Shalom Albeck and Chanoch Albeck (2 vols.; Jerusalem: H. Wagschal, 1984) 1:17.

19 See Moshe Benovitz, "*Šinun: Qeriʾat šemaʿ bemišnato šel Rabbi Šimʿon bar Yoḥai*," *Sidra* 20 (2005) 31–32, n. 20.

20 *y.Ber.* 4:1 (7b).

21 *b.Ber.* 26a.

the table some time during the day, or to wear a fringed garment rather than an unfringed one during the daylight hours, is time-triggered. Clearly, then, there is no connection whatsoever between a time-triggered commandment and a commandment that is likely to interfere with wifely obedience or household duties. The distinction between time-triggered and non-time-triggered commandments is merely technical: a time-triggered commandment "kicks in" at some times and not others, while no time is devoid of the obligation to fulfill a non-time-triggered commandment.[22]

22 Maimonides provides another explanation of the reading of the talmudic text according to which prayer is not a time-triggered commandment. Maimonides argues that Deut 11:13, *and to worship him with all your heart*, obligates Jews to pray once a day, either during the day or night (*Mishneh torah*, *Tefillah* 1:1–7; note that there is no real basis for this notion in rabbinic literature. While it is true that *Sifre Devarim*, *ʿEkev*, 41, to this verse [ed. Finkelstein, 88] interprets "worship of the heart" as prayer, there is no indication that this worship is to be daily or regular in any sense; worship of the heart, like love for the Lord mentioned in the same verse, is presumably a state of mind, and religious people pray without being commanded to do so.) Since there is no specific time delineated for this daily prayer, Maimonides believes the Torah considered it a non-time-triggered commandment that devolved upon women as well as men. At some point, the Rabbis instituted fixed prayer twice or thrice daily. Maimonides is unclear as to where this leaves women. One possibility is that at this point women were included in the obligation of fixed prayer, despite the fact that it has become "time-triggered," since it is merely a specification of the scriptural obligation to pray (see Yosef Kafiḥ's commentary on the *Mishneh torah* [Kiryat Ono: Makhon Mishnat Harambam, 1984] to *Hilkhot tefillah* 1:2, and sources cited there, and see David Golinkin, *The Status of Women in Jewish Law: Responsa* [Jerusalem: Schechter Insitute of Jewish Studies, 2001] 51, and sources cited in n. 6 there). Another possibility is that women retained the old, scriptural obligation to pray once a day, by day or night (see *Magen Avraham* to *Shulḥan ʿarukh*, *ʾOraḥ ḥayyim* 106:1 [but see Golinkin, *Status*, 57]; Ovadiah Yosef, *Yabbiaʿ ʾomer* [10 vols.; Jerusalem: Midrash Benei Ziyyon, 1954] vol. 6, sec. 17:2; Isaac Yosef, *Yalquṭ Yosef* [2nd ed., 11 vols.; Jerusalem: A. B. Press, 1985] 1:184–87, and sources cited there).

If one were to adopt Maimonides' view, one might argue that *shemaʿ*, *sukkah*, and *lulav* are slightly more likely to interfere with a husband's dictates or the demands of the household than scriptural prayer, since if busy by day, a woman can pray at night, while she must perform the obligations of *shemaʿ*, *sukkah*, and *lulav* at specific times. But even then it is hard to understand the difference. Suppose a woman were to recite the *shemaʿ* or pick up the *lulav* at seven a.m. Just then her baby starts crying or her husband walks in and demands breakfast. She would quickly put down the *lulav* (the obligation having been fulfilled the moment the *lulav* is lifted) or finish muttering the *shemaʿ* while attending to the baby or answering her husband, since the *shemaʿ* can be recited *when you go on the way*, in any position one happens to be in, and requires only the most minimal concentration or awareness (*kavvanah*). By contrast, suppose a woman, exercising her freedom to pray whenever she wished, a freedom granted her, according to this view, in order to prevent potential conflict with her husband and household, delayed her biblical obligation to pray until bedtime, in the hope that her household duties would be completed by then. Just as she begins to pray, her baby cries or her husband demands her attention. How did it help that she could choose the time of day in which to pray? Is this non-time-triggered obligation truly less in conflict with wifely obedience or household duties than the *shemaʿ* and *lulav*, where the time of performance is delineated by a rather generous range of hours?

Social Status

Another explanation for the exemption of women from time-triggered commandments is suggested by Noam Zohar.[23] Mishnah *Qiddushin* Chapter One is composed of two collections of tannaitic material, the first of which deals with the acquisition of property: a wife (1:1), a Hebrew slave (1:2), a Canaanite slave (1:3), livestock (1:4), real estate (1:5), and the special rules governing the acquisition of livestock and other property by the Temple (1:6); and the second of which deals with the obligation to observe *miṣvot* incumbent upon men and women (1:7–8), residents of the land of Israel and those outside the land (1:9–10). Zohar seeks the connection between the two collections that led the editor of the Mishnah to combine them into a single chapter, and concludes that the overall theme of the chapter is that of dominion: women, slaves, and property, in that hierarchical order, are under the dominion of men; this "human domain" is contrasted with the "divine domain" in *mishnah* 6, which in turn is followed by special instruction regarding the divine dominion over men and women, residents of the land of Israel and Diaspora Jews. Exemption of women and Diaspora Jews from certain *miṣvot* stems from their social status. Male Jewish residents of the land of Israel, who come directly under divine rule, are privileged to worship the Lord fully. Women and Diaspora Jews, who, though also under divine rule, stand in an inferior hierarchical relationship to men and gentiles respectively with regard to status, are "prevented from full participation in the realm of holiness," which is "the privilege of those immediately under Him."[24]

As we have seen above, Abudarham, like Zohar, claimed that the exemption of women from time-triggered commandments stemmed from their subordination: "The reason women are exempted from time-triggered positive commandments is that a woman is subjugated to her husband for the fulfilment of his needs. If she were to fulfil the command of the Creator . . . woe to her from her husband! And if she were to fulfil his command . . . woe to her from her Maker! Therefore the Creator exempted her from his commandments, so that she can be at peace with her husband." In describing Abudarham's position, we stressed the second sentence, and thus identified the modern heirs of Abudarham as those who see the woman's role as homemaker as the salient point in exempt-

---

Thus no explanation of a woman's obligation to pray daily, according to most decisors more than once, can accord with the common explanation of the exemption of women from the obligation to perform time-triggered positive commandments.

23 Noam Zohar, "Women, Men and Religious Status: Deciphering a Chapter in *Mishnah*," *Approaches to Ancient Judaism*, n.s. 5 (Atlanta: Scholars Press, 1993) 33–54. A slightly different version of the article appeared earlier in Hebrew in *ʿEit laʿasot* 1 (1988) 103–12.

24 Zohar, "Women," 46 and 44, respectively.

ing her from time-triggered commandments. Zohar never cites Abudarham, and it seems that he is not referring to the conflict that might ensue between a woman's role vis-à-vis her husband and her performance of *miṣvot*. Rather, it is the very fact that women and slaves have masters other than the Lord that prevents them from worshipping Him fully. However, Judith Hauptman sees the salient feature of Abudarham's argument in his opening statement, "A woman is subjugated to her husband for the fulfilment of his needs,"[25] and not in the logistical point with regard to potential conflict that would ensue from this subordination if women were obligated in time-triggered commandments. She therefore sees Zohar as the true heir of Abudarham, and concurs with the "social status" explanation of the exemption.[26]

However, even if the reason the editor juxtaposed the two parts of Mishnah *Qiddushin* Chapter One is connected to the status of women in both,[27] this in no way indicates that the exemption of women from certain *miṣvot* originally *stemmed from* their status as "acquisitions." In attempting to bolster his theory that women are exempted from *miṣvot* because of their inferior social status, Zohar points out that Rabbi Judah in *t.Ber.* 6:18 proposed the blessing thanking God "'who has not made me a woman' – because women are not obligated in commandments," implying a connection between a woman's inferior social status and her exemption from commandments.[28] However, while the blessing certainly indicates that women are considered inferior, the Tosefta clearly believed the cause-and-effect relationship was the *opposite* of the one proposed by Zohar. According to the Tosefta, one would rather not be a woman *because* she is not obligated in the commandments, while according to Zohar women are not obligated in the commandments *because of* their inferior status. Tosefta *Berakhot* thus indicates that women are exempted from certain commandments for external reasons, and it is this less-than-full participation in ritual life that accords them secondary status. One could still of course argue that this secondary status of women in terms of their religious responsibility mirrors their secondary status in marriage, and this is what led to the juxtaposition of the two sections of Mishnah *Qiddushin* Chapter One, but the former cannot be said

25 The two motifs of subjugation and logistical conflict are intertwined in the statement of Abudarham's predecessor, Jacob Anatoli, as well. See above, n. 4.

26 Hauptman, *Rereading*, 226–27 and 239, n. 9. Compare also Rovner, "Rhetorical," 210–11, n. 71.

27 This is far from certain, and a number of other explanations have been proposed, which seem more in line with the explanation of similar phenomena with regard to other passages of Mishnah. See Zohar, "Women," 36–37 and citations there. Zohar finds these technical explanations less credible than explanations connected to meaning and ideology, but this may reflect a contemporary bias. As a document meant to be memorized, technical considerations related to mnemonics were of paramount importance in the redaction of the Mishnah.

28 Zohar, "Women," 41.

to be the basis for the latter according to the reasoning found in *t.Ber.* 6:18.[29]

Another prooftext cited by Zohar also seems to indicate the opposite of what he seeks to prove. Zohar points out that *y.Ber.* 3:3 (6b) rules that slaves are exempt from the commandment to recite the *shemaᶜ*, *Hear O Israel! The Lord is our God, the Lord is one* (Deut 6:4; JPS 1917), since a slave does have a "lord" other than the Lord, and, according to Zohar, this could be said of women as well.[30] It is noteworthy then that the *Yerushalmi* does not use this argument with regard to women: it derives their exemption from the *shemaᶜ* from a different verse: *And teach them to your sons* (Deut 11:19; NJPS: "children"). There is no doubt that the Rabbis perceived a connection between the inferior social status of slaves and their exemption from certain *miṣvot*, but this line of reasoning is conspicuously absent from rabbinic discussion of the parallel exemption of women.

Finally, even if we were to accept the argument that women, like slaves, are exempted from certain *miṣvot* because they are the social inferiors of men, who alone stand directly under the dominion of God, we have yet to explain why this exemption applies to six or seven time-triggered *miṣvot* in particular, and not to the entire corpus of commandments. Hauptman points out that this category of *miṣvot* was created solely for the purpose of exempting women; it has no other halakhic status. The clue to the reason for the exemption must lay therefore, in her view, in the phrase chosen to designate these *miṣvot*, *shehazeman geraman*, "time-triggered." She explains that these are "the key *mitzvot* of marking Jewish time,"[31] but does not explain what "Jewish time" is, how these *miṣvot* "mark Jewish time," and why those who are of inferior social status are not obliged to "mark Jewish time." These *miṣvot* fall into three categories: the *shemaᶜ* can indeed be said to "mark" day and night with an affirmation of God's oneness; *tefillin* and *ṣiṣit*, on the other hand, while incumbent by day and not by night, can hardly be said to "mark" the day, nor are the daylight hours particu-

29 That is not to say that the Tosefta necessarily expresses the original rationale behind the blessing thanking God "who has not made me a woman." On the contrary, as many scholars have shown, the blessing is clearly based upon a Greek aphorism attributed to Socrates or Thales, expressing gratitude at having been born "man and not beast, man and not woman, Greek and not barbarian" (Diogenes Laertes I, 33; see Saul Lieberman, *Tosefta Kifshuṭah* [New York: Jewish Theological Seminary of America, 1955], 1:120, and scholars cited there) and there the issue is clearly one of social inferiority, not obligation in *miṣvot*. One might even say that the Tosefta went out of its way to rationalize a blessing that it found disturbing by attributing the wish not to be a woman to their exemption from commandments, rather than their social inferiority. Thus it is more than clear that the Tosefta cannot be cited to bolster Zohar's interpretation of Mishnah *Qiddushin* Chap 1.

30 Zohar, "Women," 45.

31 Hauptman, *Rereading*, 227.

larly "Jewish" time; *lulav*, *sukkah*, *shofar* and the paschal sacrifice are observed on particular Jewish holy days, and although *sukkah* can be said to "mark" the festival of Sukkot in the sense of typifying it, since one is expected to change one's residence for the entire week, the one-time performance of the other rituals over the course of the festive day neither marks the onset of that day nor "marks" the day in the sense of typifying it, since the actual part of the day devoted to observing the *miṣvah* is very small. On the other hand, the ritual that truly marks out holy time, the *qiddush* that ushers in the Sabbath and festivals, is incumbent according to *b.Ber.* 20b upon both men and women, precisely because women, like men, are expected to mark these days as sacred and refrain from work on them.

Nor is it clear why these *miṣvot* in particular are incompatible with secondary status. The only *miṣvah* of the group that Zohar has suggested is innately inappropriate for those with secondary status is the *shema*^{c}, regarding which he adopts the *Yerushalmi*'s explanation of the exemption of slaves, despite the fact that this explanation is pointedly avoided by the *Yerushalmi* itself with regard to the exemption of women. Zohar has not adequately explained why the other commandments in this group, as opposed to commandments outside this group, should be considered the particular privilege of God's upper echelon of servants. Hauptman suggest that they are limited to the "heads of households," but not all men are "heads of households," some are sons; while widows and other single women headed households of one even in rabbinic times. Hauptman suggests an analogy to the priesthood, another superior class to which ritual acts were restricted, but this analogy is forced; it is not the superiority of the Aaronides that led to their being given special privileges. The Torah clearly indicates that the intricate Temple service required a class of Temple servants; it is this need that gave rise to the Aaronide priesthood. By contrast, there is no innate reason to bar anyone from performing time-triggered commandments; they require no special Temple logistics and are relatively simple to perform. If indeed they can be said in any sense to "mark Jewish time," they should mark that time for all Jews, as does *qiddush*.

Natan Margalit has offered a variation on the explanation suggested by Zohar and Hauptman,[32] in part because of the difficulty they had in explaining why the Rabbis barred those of lower social status from these commandments in particular. For Margalit, time-triggered commandments and a few others, such as circumcision, are covenantal rituals.[33] All ritual is ultimately associated

32 Natan Margalit, "Priestly Men and Invisible Women: Male Appropriation of the Feminine and the Exemption of Women from Positive Time-Bound Commandments," *AJSR* 28: 2 (2004) 297–316.

33 Margalit, like Zohar, bases his analysis on Mishnah *Qiddushin* Chap. 1. The same *mishnah* that exempts women from positive time-triggered commandments (1:7) also exempts them from

with priesthood. Sacrificial ritual was limited to an all male-priesthood; non-sacrificial ritual, including the time-triggered positive commandments, was similarly limited by the Rabbis to males. In both cases, Margalit sees this as a deliberate ploy on the part of men to appropriate for themselves what they perceived as the particularly *feminine*.[34] The female body embodies a certain perfection, which the priesthood was designed to imitate; the blood rites of the Temple and the rites marking Jewish time, with their echo of the Exodus/birth motif, are similarly designed to transfer the symbolism of blood and birth from the female to the male sphere.[35]

Whether or not there is any validity to this notion is beyond the scope of this paper. Even if this reconstruction has merit, however, it is as an explanation of the anthropological and psychological underpinnings of the development of Israelite society, not of the reasons and methods by which categories of *miṣvot* and *halakhot* were consciously constructed by the Torah or the Rabbis. In any case, Margalit's explanation fails when it comes to the time-triggered commandments from which women are actually exempt: unlike the sacrificial rites in the Temple, these *miṣvot*, with the exception of the paschal sacrifice, do not involve blood. Margalit recognizes this, and thus lumps this category together with other "covenantal commandments" from which women are exempted such as circumcision, which is a blood rite (though not one particularly evocative of the feminine!) Of the actual *miṣvot ʿaseh shehazeman geraman*, only some of them are remotely related to the Exodus motif and its supposed birth symbolism, which, however, is of equal importance to men and women, since men, like women, are born of the womb and were reborn out of the "womb" of Egypt.

Spiritual and Physical Qualities

A striking explanation of the exemption of women from time-triggered commandments is found in the apologetic Torah commentary of Samson Raphael Hirsch:

"any commandment incumbent on the father concerning the son" immediately beforehand, and this is explained in *t.Qidd.* 1:11 and parallels as referring to circumcision, redemption from the priest, teaching Torah, teaching a trade, finding a wife, and some say, teaching to swim. Margalit gives this group and the group of time-triggered commandments together the appellation "covenant rituals." The prominent place accorded circumcison here enables Margalit to focus on blood; the prominent place accorded redemption of the firstborn, the "first issue of the womb," enables Margalit to focus on childbirth (Margalit, "Priestly," 310–11). He virtually ignores the specific rituals that are actually *miṣvot ʿaseh shehazeman geraman*, relying on the fact that Hauptman, *Re reading*, 227, already characterized these as defining sacred time (see Margalit, "Priestly," 305).

34 Margalit, "Priestly," 304–6.

35 Margalit, "Priestly," 310–11.

> But it seems to us to be rather much more likely that the Torah did not impose these *miẓvot* on women because it did not consider them necessary to be demanded from women. All *miẓvot shehazman geraman* are meant, by symbolic procedures, to bring certain facts, principles, ideas, and resolutions, afresh to our minds from time to time to spur us on afresh and to fortify us to realize them to keep them. God's Torah takes it for granted that our women have greater fervour and more faithful enthusiasm for their God-serving calling, and that this calling runs less danger in their case than in that of men from the temptations which occur in the course of business and professional life. Accordingly it does not find it necessary to give women these repeated spurring reminders to remain true to their calling, and warnings against weaknesses in their business life.[36]

Needless to say, there is no indication anywhere in the Torah that women have greater fervor than men for the service of God, and it is not very likely that the Rabbis exempted women from these commandments because they perceived women as their spiritual superiors. Nonetheless, Hirsch's understanding does have one advantage over those cited previously: his accurate characterization of the unique feature of those commandments termed "time-triggered." While Zohar did not connect women's exemption from time-triggered commandments with any particularity associated with these commandments, Abudarham, Hauptman and Margalit all sought to characterize and define the subset of *miṣvot* known as "time-triggered positive commandments" before seeking to understand the exemption of women, but none of these characterizations proved apt. Hauptman and Margalit were correct in stressing the ritual aspect of these *miṣvot*; however, non-time-triggered commandments and even negative commandments, such as abstaining from certain foods, can be characterized as ritual. It is Hirsch who accurately characterizes these particular commandments when he claims that they alone, and not others, are *symbolic*. Prayer, loving one's neighbor, thanking God for food, writing words of Torah on the doorpost (especially if we assume the words were originally written in a manner that made them visible and were meant to be read), tithing produce in order to support priests and Levites, honoring one's parents, fasting, preparing food in certain ways, and refraining from other behavior are not symbols: they have intrinsic value and create a certain environment. By contrast, positive commandments that are obligatory at some times but not at others cannot have intrinsic

36 Samson R. Hirsch, commentary to Lev 23:43. See his *The Pentateuch*, trans. Isaac Levy (2nd ed., 5 vols.; New York: Judaica Press, 1971) vol. 3, part 2, pp. 711–12. See also the attempt by Yud Ayin in *Hamaᶜayan* 4:3 (1964) 52–54, to attribute Hirsch's view to the Maharal of Prague, who, however, was referring to Torah study, not time-triggered commandments.

importance, for if they did, they would be applicable consistently. The fact that they are time-triggered indicates that their value is symbolic.

Hirsch's conjecture, however, according to which women were perceived to be somehow above the need for such symbols, is unsubstantiated and does not ring true. An interesting variation on Hirsch's approach has been suggested by Emanuel Rackman and Norman Lamm: women worship God through the alternation of purity and impurity inherent in their monthly cycle, and the rituals this entails. Men, who are denied this biological rhythm which the Torah has sanctified and turned into an opportunity for worship, are bidden to attempt to substitute an artificial cycle of time-triggered commandments for the natural rhythms of the body.[37]

This may in fact describe a certain parity between male and female observance that exists, sociologically, in contemporary Orthodox *halakhah*, but it can hardly be said to inform the original reason for the exemption of women from time-triggered commandments. When women were first exempted from time-triggered commandments, menstrual impurity was only one of many types of bodily impurity which were opportunities for worship, not least of which was the impurity of seminal emission, whether in the context of intercourse or not, and the ritual immersion that followed. It is *this* which is deemed the male "parallel" to menstrual impurity in Leviticus chapter 15, and was no doubt perceived as such by the Rabbis, who took great pains to insure that male immersion was continued even when unnecessary according to Scripture. While Scripture only requires a male to purify himself after ejaculation if he wishes to enter the Temple or consume sancta, the Rabbis forbade the male who ejaculated from studying Torah and engaging in certain other religious activities until immersion,[38] perhaps in order to create parity between the regular monthly immersion of the menstruant, a prerequisite for intercourse, and the regular immersion of men.

Moreover, the fact that women are linked with non-Jewish slaves of Jews in their exemption from many time-triggered commandments clearly indicates that this exemption is not based on any perceived superiority, whether spiritual or biological. It does seem to suggest an explanation along the lines suggested by Abudarham, or Zohar and Hauptman, or Margalit, but, as we have seen, the actual way in which the exemption is implemented precludes these suggestions as well. And none of these explanations are mentioned in classical rabbinic literature itself, despite extensive treatment of the issue of positive time-triggered commandments in every one of the rabbinic corpora: the Mishnah, the Tosefta, halakhic *midrash*, and the Talmuds.

37 Emanuel Rackman, "Arrogance or Humility in Prayer," *Tradition* 1:1 (Fall 1958) 16–18; Norman Lamm, *A Hedge of Roses* (New York: Feldheim, 1966) 39–44.

38 See *t.Ber.* 2:12 (which, by the way, seems to indicate that women studied Torah [see appendix, below], but see Lieberman, *Tosefta Kifshutah*, 1:20); *m.Ber.* 3:4–5; *b.Ber.* 21b–22b.

Other Commandments from which Women are Exempt

As we have seen above, time-triggered positive commandments are not the only commandments from which women are exempt. As a matter of fact, there are so many exceptions to the Mishnah's general rule: "All positive commandments that are triggered by time – men must perform them and women are exempt. And with regard to all positive commandments that are not triggered by time – both men and women must perform them," that there are nearly as many time-triggered positive commandments binding upon women as those from which women are exempt, and there are nearly as many non-time triggered commandments from which women are exempt as there are time-triggered ones. If we limit ourselves to scripturally based commandments, women are exempt, as already noted, from *shemaʿ*, *tefillin*, *ṣiṣit*, *sukkah*, *lulav* and *shofar* (and perhaps also the paschal offering), because they are time-triggered, but women are obligated by various talmudic *sugyot* in a nearly equal number of time-triggered positive commandments: *qiddush*, afflicting the soul on Yom Kippur, *maṣṣah*, rejoicing on festivals, and *haqhel*, the commandment to assemble and hear the Torah read once in seven years[39] (and perhaps also the paschal offering). Moreover, according to the Talmud, women are exempt from Torah study, procreation, and the redemption of firstborn sons, despite the fact that they are not time-triggered; to these may be added the commandment to circumcise sons, priestly duties limited to male Aaronides, and the obligation of a newlywed groom to keep his bride happy for a year.[40] Each of these lists contains five to seven items, some of which are explicit in Scripture and others of which are derived from Scripture through rabbinic exegesis.

The exemption of women from certain positive commandments that are *not* time-triggered is far easier to explain that their exemption from time-triggered

39 For *qiddush*, see *b.Ber.* 20a; note, however, that according to Abaye in that *sugya*, women are obligated in *qiddush* only by rabbinic decree. Concerning Yom Kippur, see *b.Sukkah* 28a. The last three are cited in *b.Qidd.* 34a, among other sources. See above, n. 10. To these may be added the *miṣvah* of counting the *ʿomer* (see above, n. 13) and other exceptions listed by post-talmudic authorities, by analogy to *miṣvot* that are listed in the Talmud (see n. 8, above).

40 Concerning the exemption of women, see *b.Qidd.* 34a. For circumcision, see *b.Qidd.* 29a, and *Tosafot* s.v. *ʾoto velo ʾotah*, on that page; against *Tosafot*, it would seem that circumcision is not considered time-triggered because it is triggered primarily by birth, and the time factor is secondary and relative to the date of birth. Concerning the Aaronide exemption, see Lev 6:11, 22; *b.Qidd.* 35b–36a; Maimonides, *Sefer hamiṣvot*, *Miṣvot ʿaseh* 88–89. For the newlywed exemption, see Deut 24:5. Some authorities also exempt women from the commandment to write a Torah scroll, derived by rabbinic exegesis from Deut 31:19 (see *b.Sanh.* 21b) presumably because it is seen as a corollary of the commandment to study Torah. According to others, this obligation is incumbent upon women. See discussion in *ʿArukh hashulḥan, Yoreh deʿah* 270:5–6.

positive commandments. The exemption of women from the *miṣvot* of circumcision, redeeming the firstborn, keeping a new spouse happy, priestly duties, Torah study, and procreation are each clearly bound up with one or more of the following: biology, social status, the role of women in ancient society, and, ironically, time, or at least the aspect of it that is often erroneously associated with time-triggered commandments: preoccupation with household duties.

As we shall see below,[41] the scriptural exegeses invoked to exempt women from circumcising and redeeming their sons indicate that the logic behind the exemptions is that circumcision and redemption, like the hereditary priesthood, are not female issues at all, they are "father-son" issues bound up with biology and social status. Women are excluded formally from the priesthood for reasons of social status that need not engender surprise, considering the norms of ancient society. Keeping one's bride happy for a year after marriage certainly implies that the bride and groom enjoy their "honeymoon" together, but it should come as no surprise that Scripture considered this something the husband must "do" for the wife, whether by taking time off from other activities or providing the necessary resources.

Similarly, as Shmuel Safrai has pointed out, it would have been inhumane, inconsiderate, and simply absurd in the ancient world to demand that a woman bear children, since a woman's marital status was something over which she had no control.[42] While any man could find a bride for a suitable price, a woman had to wait for her hand to be sought. Her father could provide a dowry, but even that was no guarantee that marriage would be proposed to his daughter and, even if it were, the dowry was provided by the father, another man, and was not something over which a woman had control. A woman's fate as far as socially legitimate procreation was concerned was thus determined by her father and her prospective suitors, if they existed; it would have made no sense under these circumstances to *demand* that a woman bear children.

Societal norms also excluded women from Torah study, a *miṣvah* of central importance in rabbinic Judaism.[43] The *miṣvah* of Torah study as envisioned by the Rabbis was a lifelong project[44] and, according to some, a terrifyingly exclu-

41 See below, text surrounding nn. 55 and 56.

42 Safrai, "*Meḥuyavutan*," 234.

43 It is precisely because of the centrality and importance of Torah study in rabbinic Judaism that the exclusion of women from this pursuit is deemed so outrageous to some modern sensibilities; see, for example, Yeshayahu Leibowitz, *Judaism, Human Values and the Jewish State* (Cambridge, Mass. and London: Harvard Univ. Press, 1992) 129; Daniel Boyarin, *Carnal Israel: Reading Sex in Talmudic Culture* (Berkeley, Los Angeles, and Oxford: Univ. of California, 1993) 167–69. Others have questioned this very outrage as an example of a male-dominated agenda, which deems study of the androcentric Torah of primary importance merely because it was of primary importance to men. See citations in Boyarin, *Carnal Israel*, 168, n. 2.

44 See, for example, *m.ʾAbot* 2:8; *b.Qidd.* 30a.

sive occupation.[45] The rigors of schooling, whether on the level of children taken from home for many hours a day or on the level of the adult, single or married, who leaves home in order to pursue Torah study with his teacher, were considered inappropriate for girls and women.[46] While, as we have seen above, there is no reason that time-triggered commandments should interfere with wifely obedience or domestic duties, there is every reason to expect that a lifelong commitment to Torah study would do just that. We know this because we know the Rabbis were troubled by the conflict in a *man*'s life between his domestic responsibilities and Torah study, but they nonetheless decided to obligate men because Torah study was a priority.[47] On the other hand, a woman's place in the ancient world was the home, and the public, time-consuming nature of the occupation of Torah study would indeed have interfered with what were considered in the ancient world a woman's obligations of obedience towards her husband and her household responsibilities.[48] Coupled with the general discrimination against women in schooling in the ancient world – whether because they were considered socially inferior, intellectually inferior, or both[49] – this provides an adequate explanation for the exemption of women from the *miṣvah* of Torah study in rabbinic times. Note that this did not mean that women should not know the Torah: they are required by Scripture itself to attend *haqhel*, the public reading of the Torah once every seven years (Deut 31:12), despite the fact that this *is* a time-triggered commandment; according to one view, this was in order to "listen" to the Torah, rather than to "learn." It would seem that the Torah study from which women were exempted is the study of the Oral Torah,[50] the major, time-consuming occupation that the Rabbis saw as the central religious duty of Jewish men, "the crown of Torah"[51] created by the Pharisees and their heirs to replace the hereditary monarchy and priesthood as the focus of Jewish life and leadership, a life from which they excluded women, whose role was seen as that of homemaker.

The rationales normally cited for the exemption of women from time-triggered commandments: dual-loyalty to husband and God, preoccupation

45 See *Sifre Devarim, Va'ethanan*, 34 to Deut 6:7 (ed. Finkelstein, 61–62); *b.Ber.* 35b, *b.Yebam.* 63b, *b.Menaḥ* 99b.

46 See Safrai, "*Meḥuyavutan*," 233.

47 See *t.Bekh.* 6:10; *b.Qidd.* 29b, *b.Ketub.* 62b–63a; Boyarin, *Carnal Israel*, 134–66.

48 Boyarin, *Carnal Israel*, 196, sees as the primary motivation for the exclusion of women from Torah study the need to assure that women are available to take responsibility for the realms of sexuality and procreation, but this can and should no doubt be expanded to include childrearing and other household responsibilities.

49 See, for example, Teresa J. Morgan, *Literate Education in the Hellenistic and Roman World* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1998) 48, 135–40, and sources cited there.

50 See *y.Ḥag.* 1:1 (75d), *y.Soṭah* 3:3 (18d). See appendix, below.

51 See *Sifre Bemidbar, Korah*, 119, to Num 18:20 (ed. Horovitz, 144); *m.'Abot* 4:13.

with household affairs, an intuitive sense that renders these *miṣvot* unnecessary and/or the parallel pervasive inner biological order provided by the menstrual cycle that is analogous to these *miṣvot* in men, or the social inferiority of women, are, as we have seen, rather poor explanations of that exemption. All of these, however, are apt when applied to rabbinic conceptions of the nature of Torah study: the obsessive nature of the rabbinic attitude toward Torah study can easily come into conflict with wifely obedience, if that is considered a desideratum. One need only consider the cautionary tales the Talmud associates with Rabbi Meir's learned wife, Beruriah.[52] Torah study is indeed a preoccupation that interferes with the household; the Rabbis recognized this fact even with regard to a man's obligations to his household, which quite naturally come into conflict with other aspects of his life, and if a woman's place was indeed considered the home, that may well account for her total and permanent exemption from Torah study. Hirsch's sense that women's intuitive sense of the divine renders time-triggered commandments unnecessary is hard to swallow, since intuition itself is not time-triggered. However, if women are indeed imbued with an intuitive sense of the divine, it is easy to understand that they need not be bothered cultivating this sense through total immersion in Torah study: intellect and intuition are often considered parallel tracks, while symbolism and intuition are not. Similarly, if the menstrual cycle is hallowed by *miṣvot* that allow a woman to worship God with all her being, the analogous substitute for males would seem to be Torah study (and immersion before Torah study), rather than the very occasional time-triggered *miṣvot*, with their particular symbolisms.[53]

Halakhic *Midrash* as Rationale for Exemptions

Women were thus exempted from the *miṣvah* of Torah study both because of the nature of the *miṣvah* and because of perceptions of the nature of women and their role in society. They were exempted from circumcising sons on biological grounds, from priestly duties and redeeming their firstborn sons on social

52 See *b.ʿAbod. Zar.* 18b, and Rashi s.v. *veʾikka deʾamri* on that page.; compare also *b.ʿErub.* 53b, *b.Pesaḥ.* 62b, and see David Goodblatt, "The Beruriah Traditions," *JJS* 26 (1975) 68–85; Tal Ilan, "The Quest for the Historical Beruriah, Rachel and Imma Shalom," *AJSR* 22 (1997) 1–17; Brenda Bacon, "How Shall We Tell the Story of Beruriah's End?" *Nashim* 5 (2002) 231–39; Boyarin, *Carnal Israel*, 181–96; and Benovitz, *Talmud haʾigud*, 439–43.

53 Despite the intuitive sense that the exemption of women from Torah study in ancient Judaism is to be expected for all sorts of reasons, given the norms of ancient society, there are a number of indications that not all *tannaim* considered women exempt from Torah study, and that at a certain point in the development of tannaitic *halakhah*, the view obligating women was even considered authoritative. See appendix, below.

grounds, and from procreation and keeping a newlywed spouse happy on the basis of the socio-economic realities of the ancient world. None of these rationales are explicit in tannaitic or amoraic literature, perhaps because they were obvious in rabbinic society, but each of these exemptions has a prooftext, often one that requires rather convoluted exegesis. Let us survey these one by one.

The prooftext for the exemption of women from Torah study is: *And teach them to your sons* (*beneikhem*, NJPS: "children"; Deut 11:19). The rabbinic comment here is: "Your sons and not your daughters."[54] At first glance, this prooftext seems absurd. It must have been as obvious to the exegete as it is to us that *beneikhem* can mean either "sons" or "children," depending upon the context. I would therefore posit that the exegete means that *in context* it is obvious that the reference is to "sons," rather than "children." In other words, the *tanna* is arguing that although one might *be able* to offer a more inclusive definition of *beneikhem*, there is no reason to do so. *Beneikhem* can *also* mean "your sons and not your daughters," and since in the context of society it is obvious that that is the meaning, there is no reason to see this verse as necessitating radical social upheaval by requiring the inclusion of daughters in the educational system. By the same token, a contemporary exegete might be tempted to find verses in which *banim* refers to both male and female progeny, in order to demonstrate that women *should* be included in the obligation to study Torah.

The restriction of women from priestly duties is made explicit in Scripture on a number of occasions (for example, Lev 6:11, 22), and requires no exegesis on the part of the Rabbis. The exemption of women from circumcising sons is derived from the fact that God commanded Abraham to circumcise his sons, and the male pronoun is repeated when Scripture reiterates the command when Isaac is circumcised (Gen 21:4);[55] this *midrash halakhah* in fact reflects the plain meaning of Scripture. While redeeming firstborn sons from the priests is not explicitly restricted to fathers, as opposed to mothers, the *Bavli* derives this from the fact that the word "you shall redeem," *tpdh* (Exod 13:13), can be vocalized both *tifdeh* (you shall redeem) and *tippadeh* (you shall be redeemed), asserting that only those to whom both readings apply are involved in the *miṣvah*.[56] This is patently untrue, since a father who is not a firstborn himself is nonetheless obligated to redeem his son, and the method of exegesis seems far-fetched even by rabbinic standards, since nearly all verbs are spelled the same in the second person singular *qal* (active) and *nifʿal* (passive) imperfect forms in biblical Hebrew, and no similar restrictions are derived from other usages. One therefore wonders how the *Bavli* could propose this exegesis at all.

54 *Sifre Devarim*, *ʿEkev*, 46 to Deut 11:19 (ed. Finkelstein, 104) in the name of Rabbi Yose ben Akiva; *y.Ber.* 3:3 (6b) and *b.Qidd.* 29b. See appendix, below.

55 *b.Qidd.* 29a.

56 *b.Qidd.* 29a.

However, a similar exegesis with regard to teaching sons Torah[57] indicates that exegeses of this type are meant to express obvious truths. Torah study is restricted to men by the aforementioned exegesis: "your sons – and not your daughters." Since women have not studied Torah, they cannot be expected to teach it. The fact that the same letters *wlmdtm* can be read as both *ulmadtem*, "you shall study," and *velimmadtem*, "you shall teach," is seen as an allusion to this basic truth: that Torah study is a male issue, restricted to those who are part of the chain of transmitting Torah from generation to generation; those who do not learn cannot teach. Similarly, the sanctification of the firstborn as primal cultic officiants is restricted to men, and the Aaronide priesthood that replaced this family priesthood is a hereditary cult that is also restricted to men. Since women are not involved in the hereditary Aaronide priesthood, nor were they involved in the erstwhile cult of the firstborn, it stands to reason that they have no place in the redemption process. When Moses addresses the *benei Yisraʾel* on a number of occasions, commanding them to redeem their firstborn sons, he is either addressing the children of Israel or the male "sons of Israel" only. In this case, posit the Rabbis, since the process involves male firstborn being replaced by a hereditary male priesthood, it stands to reason that only males, who are involved in the issue already, are commanded to redeem their sons. It is this that is alluded to in the fact that the word *tpdh* can be read in both the active and passive voices.

The commandment that men entertain their wives during the first year of marriage is explicitly directed to males only in Deut 24:5–6, where it is bound up with an exemption from army service, a distinctly male obligation in biblical times. The exemption of women from the obligation to procreate is derived from Genesis 1:28, *God blessed them and God said to them, "Be fertile and increase, fill the earth and subdue it* (NJPS: "master it"). This blessing is directed to both Adam and Eve, and Rabbi Yohanan ben Beroqa asserts on this basis that women are obligated to procreate.[58] But the Rabbis who argue with him respond that the same verse says *fill the earth and subdue it*, and it is the nature of men, not women, to subdue; therefore women are exempt from the obligation to procreate.[59] Now surely Rabbi Yohanan ben Beroqa's proof is more compelling: the verse is addressed explicitly to "them," both Adam and Eve! Nonetheless, as Safrai pointed out,[60] the Rabbis felt it would be inappropriate and unjust to make demands upon women that they may be powerless to fulfill. It is this powerlessness to which the Rabbis found allusion in the biblical text: it is not in the nature of women to subdue. Thus, while Safrai's argument re-

57 *b.Qidd.* 29b.

58 *m.Yebam.* 6:6; *Bereshit Rab.*, 8, to Gen 1:28 (ed. Theodor-Albeck, 1:66).

59 *Bereshit Rab.*, 8, to Gen 1:28 (ed. Theodor-Albeck, 1:66); *y.Yebam.* 6:6, 7d; *b.Yebam.* 65b.

60 Safrai, "*Meḥuyavutan*," 237.

garding the reason women are exempt from the commandment to procreate is nowhere made explicit in rabbinic literature, the *midrash* from which this ruling is derived is itself a mere allusion to that reasoning.

Reading *midrash halakhah*, with which rabbinic literature is replete, as an encapsulation of the rationale behind the commandments, in which rabbinic literature is notoriously lacking, can explain both the apparent arbitrariness of *midrash* and the lack of rabbinic explanation for their rulings. *Midrash* can be the Rabbis' way of alluding to the reasons behind their rulings. The more obvious the reason behind a rabbinic ruling, the easier it is to recognize the midrashic exegesis from which this ruling is derived as an expression of that reasoning. However, when the reason is less apparent, such as in the case of the exemption of women from time-triggered positive commandments, we must begin with the exegesis, and try to derive from it the reasoning that led to the ruling. It is to this endeavour that the next section will be devoted.

The Exemption of Women from Time-Triggered Positive Commandments A New Approach Based on Halakhic *Midrash*

A *baraita* preserved in various versions in *t.Qidd.* 1:10, *y.Qidd.* 1:7 (61c), and *b.Qidd.* 33b–34a lists *sukkah*, *lulav*, *shofar*, *tefillin* and *ṣiṣit* as the time-triggered positive commandments from which some or all *tannaim* exempt women.[61] Mishnah *Berakhot* 3:3 lists the *shema*ᶜ and *tefillin* as commandments from which women are exempt; and according to *t.Pesaḥ.* 2:22 and other sources, Rabbi Shimon exempts women from the paschal offering as well. It is these commandments which are collectively referred to as *miṣvot* ᶜ*aseh shehazeman geraman*.

Rabbinic literature preserves two exegeses by means of which the exemption of women from these time-triggered positive commandments is derived: one is found in the tannaitic *midrashim Mekhilta deRabbi Ishmael* and *Mekhilta deRabbi Shimon bar Yoḥai*, and the other in the *Bavli*.[62] They are sufficiently different that it does not seem that one is directly dependent on the other; moreover, there is internal evidence that the *Bavli* and the Babylonian *amoraim* cited in the *Bavli* were unaware of the exegesis in the *Mekhiltot*.[63] However, the two

61 The complete list is found only in the *Yerushalmi* and *Bavli* versions; *shofar* is missing from the Tosefta version, which, however, uses the word *kegon*, "for example," implying that its list is not exhaustive.

62 *Mekhilta deRabbi Ishmael, Pisḥa*, 17, to Exod 13:9 (ed. Horovitz-Rabin, 68); *Mekhilta deRabbi Shimon bar Yohai* to Exod 13:9 (ed. Epstein-Melammed, 41); *b.Qidd.* 34a.

63 The *Bavli* passage cites Babylonian *amoraim* who interpreted Exod 13:9, the prooftext of the *Mekhiltot*, in a manner that precludes the interpretation of the *Mekhiltot*, but is very similar thereto

exegeses have features in common that are so distinctive, that they seem to point to a common rationale for the exemption: both use *tefillin* as the exemplar from which the exclusion of women from positive time-triggered commandments is derived; and both derive the exemption of women from *tefillin* from the exemption of women from the non-time-triggered commandment to study Torah.

The commandment of *tefillin* is mentioned four times in the Torah: in Exod 13:9, 13:16, Deut 6:8, and 11:18.[64] Exodus 13:9 provides both a reason and a purpose for the binding of *tefillin*: *And this shall serve you as a sign on your hand and as a reminder* (zikaron) *on your forehead – in order that the Torah* (NJPS: "teaching") *of the Lord may be in your mouth* (befikha) *— for* (NJPS: "that") *with a mighty hand the Lord freed you from Egypt*. God took us out of Egypt; therefore we must wear *tefillin* in order to keep his Torah in our mouths. In other words: by virtue of the fact that God rescued us from Egypt, we owe him Torah in our mouths; *tefillin* are a reminder of that Torah. We wear *tefillin in order to* remind us of the Torah; we wear *tefillin* and keep the Torah in our mouths *because* God rescued us from Egypt.[65] *Mekhilta deRabbi Ishmael* comments on this verse:

> Why does it say, *that the Torah of the Lord may be in your mouth?* Since it says, *And this shall serve you as a sign*, I might have thought women are also indicated, reasoning as follows: Since *mezuzah* is a positive commandment and *tefillin* are a positive commandment, if we learned of *me-*

(*b.Qidd.* 35a). Since the exegesis in the *Mekhiltot* is more compelling, more basic, and closer to the plain meaning of Scripture, it stands to reason that the Babylonian exegesis is a secondary version of the one found in the *Mekhiltot*, corrupted in the process of transmission, which replaced the original in Babylonian circles. See discussion below.

64 Many contemporary biblical scholars believe that the signs and reminders in these verses were originally metaphorical; according to this interpretation, another commandment mentioned immediately beforehand – the observance of the festival of Matzoth in Exod 13:6–8; redemption of the firstborn in Exod 13:15; and love of the Lord mentioned earlier in the two Deuteronomy passages – should be "bound" *like* a sign and a reminder on one's hand and head. Others, including the Rabbis, understand each of these passages as referring to the actual binding of a physical sign: the *tefillin*, biblical passages mentioning these commandments, are to be bound on the hand and head in boxes. Still others distinguish between the Exodus passages, in which the sign is metaphorical, and the Deuteronomy passages, in which the sign is physical. For surveys of the various views on this issue, see Nahum M. Sarna, *The JPS Torah Commentary: Exodus* (Philadelphia, New York, and Jerusalem: Jewish Publication Society, 1991) 270–77; Jeffrey H. Tigay, *The JPS Torah Commentary: Deuteronomy* (Philadelphia, New York and Jerusalem: Jewish Publication Society 1996) 441–43, 532; Moshe Weinfeld, *Deuteronomy 1–11: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 5 (New York: Doubleday, 1991) 341–43; William Henry C. Propp, *Exodus 1–18: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 2 (New York: Doubleday, 1999) 423–25, and sources cited by these scholars.

65 This is the prevalent interpretation of the verse. According to others the words *with a mighty hand the Lord freed you from Egypt* are themselves the Torah that is to be in the mouths of the Israelites. See, for example, Propp, *Exodus*, 423–25.

> *zuzah* that it is applicable to both women and men, perhaps *tefillin* also are applicable to both women and men; Scripture therefore states: *that the Torah of the Lord may be in your mouth* – I only said this of those who are obligated to study Torah.

The parallel in *Mekhilta deRabbi Shimon bar Yoḥai* also assumes this exegesis, and goes one step further:

> *That the Torah of the Lord may be in your mouth* – to exclude women [from *tefillin*].[66] What is exemplary about *tefillin*? They are a positive time-triggered commandment from which women are exempt. So, too, are women exempt from all positive time-triggered commandments.

Bavli Qiddušin 34a, on the other hand, derives the exemption of women from positive time-triggered commandments from the juxtaposition of *tefillin* to the commandment to study Torah in Deut 6:6–9:

> *Take to heart these instructions with which I charge you this day. Teach them diligently to* (NJPS: "Impress them upon") *your children. Recite them when you stay at home and when you are away, when you lie down and when you get up. Bind them as a sign on your hand and let them serve as symbols on your forehead; inscribe them on the doorposts of your house and on your gates.*

and Deut 11:18–21:

> *Therefore impress these My words upon your very heart: bind them as a sign on your hand and let them serve as a symbol on your forehead, and teach them to your children – reciting them when you stay at home and when you are away, when you lie down and when you get up; and inscribe them on the doorpost of your house and on your gates – to the end that your days and the days of your children may be prolonged* (NJPS: "that you and your children may endure").

66 This first sentence is a summary of the exegesis found in the *Mekhilta deRabbi Ishmael*, which is so close to the plain meaning of Scripture as to require no further explanation. The exemption of women from *tefillin* having been clarified on the basis of the plain meaning of Scripture (*tefillin* are donned so that Torah may be in your mouth; women are exempt from Torah study; therefore women are exempt from *tefillin*), the *midrash* goes on to extend the exemption to other time-bound commandments by means of a *binyan ʾav*, a generalization, as in the *Bavli* (see immediately below), without reference to the text of Exod 13:9. Contrast Rovner, "Rhetorical," 206 n. 61, who for some reason believes the *Mekhilta deRabbi Shimon bar Yohai* interprets "the Torah of the Lord" as referring to other *miṣvot ʿaseh shehazeman geraman*, as in Rabbi Aha's exegesis in *b.Qidd.* 35a. See below, n. 69.

Deuteronomy 6:7–8 and 11:18–19 bid the Israelites to both study Torah and wear *tefillin*; according to *b.Qidd.* 34a: "[The exemption of women from] *tefillin* is derived from [the exemption of women from the adjacent commandment of] Torah study. Just as women are exempt from Torah study, so too they are exempt from *tefillin*." *Tefillin* become the paradigm for other time-triggered commandments. On the other hand, women are obligated in *mezuzah*, a non-time-triggered positive commandment, because Deut 11:20–21 connects long life, a desideratum for both men and women, with the observance of the commandment of *mezuzah*; in the words of *b.Qidd.* 34a: "Do men need life and women not need life?" Moreover, according to the same *sugya* in the *Bavli*, *tefillin* are associated with Torah study rather than *mezuzah*, despite their juxtaposition to both in Deuteronomy 6, because in Deuteronomy 11 *tefillin* are juxtaposed to Torah study only, and not *mezuzah*, since the order there is *tefillin*, Torah study, *mezuzah*.

At first glance, both the exegesis of the *Mekhiltot* and that of the *Bavli* seem absurd. Both are based on the juxtaposition of *tefillin* to Torah study in a certain verse or verses, and the subsequent assumption that *tefillin* are paradigmatic of all time-triggered positive commandments. Both stages utilize the classic *middot*, or exegetical rules, by which the Torah is to be interpreted according to the *tannaim*.[67] The first-stage exegeses in the *Mekhilta* and the *Bavli* are both examples of *heqeish* or *davar halamed mei'inyano*, the derivation of legal details from the juxtaposition of one verse to another or one concept to another in a single verse. In this case, because *tefillin* are mentioned alongside Torah study in Exod 13:9, or in Deut 6:7–8 and 11:18–19, the exemption of women from Torah study is extended to *tefillin* as well. The second stage of exegesis, found in *Mekhilta deRabbi Shimon bar Yohai* and the *Bavli*, is an example of *binyan 'av mikkatuv 'eḥad*, a generalization from a single verse. Since the Torah exempted women from *tefillin*, a positive time-triggered commandment, it stands to reason that they are exempt from all positive time-triggered commandments unless otherwise indicated.

The first-stage and second-stage *midrashim* seem arbitrary at first glance; however, like the *midrashim* exempting women from Torah study itself, procreation, and redemption of firstborn sons, they can be seen as reasonable readings of the biblical text in light of social realities, and as indications not only of the scriptural basis for the exemption of women from positive time-triggered commandments, but as rabbinic indications of the reason for the exemption.

Let us begin with Exod 13:9. What does it mean that *tefillin* should be bound on our hands and heads *in order that* Torah may be in our mouths? The commandment in question is clearly meant to serve as a "conversation piece," trig-

67 The rules utilized here are found in both the list of seven *middot* attributed to Hillel the Elder in *t.Sanh.* 7:11, and in the list of thirteen attributed to Rabbi Ishmael in the introduction to the *Sifra*.

gering *discussion* of Torah. This is made especially clear by the words *zikaron* and *befikha* in the verse. A *zikaron* in biblical Hebrew is not only a reminder, but a reminder that engenders discussion, because the verb *zakhar* means both remember and mention.[68] In this case, the Torah of which we are reminded by *tefillin* is clearly meant to be *befikha*, in your mouth, that is, discussed.

The *Mekhilta* is thus merely pointing out the plain meaning of Scripture when it insists that *tefillin* are obligatory only upon those who are obligated to discuss the Torah. The purpose of *tefillin*, according to this verse, is to engender discussion of Torah, to cause Torah to be remembered and mentioned in the mouth. When father and son don *tefillin*, they are reminded to discuss their significance.

The *Bavli* was unaware of this exegesis. Babylonian *amoraim* were aware of a connection between the exemption of women from time-triggered commandments and their exemption from Torah study in Exod 13:9, but they transmitted the tradition connecting the two differently, not as the *source* of the exemption from *tefillin* (stage I), but as an alternative justification for the application of the exemption from *tefillin* to other time-triggered commandments (stage II):

> Said Rava: The Papunians know the reason [why the exemption from *tefillin* was applied to other time-triggered commandments] – And who is that? [asks the Talmud]: Rav Aha Bar Yaakov – The verse states: *And this shall serve you as a sign on your hand and as a reminder on your forehead – in order that the Torah of the Lord may be in your mouth* – the entire Torah

68 The meaning "mention" for the *hiphʿil* form of the root *zkr* is standard, but the *qal* form is also used unambiguously in the sense of "mention" in Jer 20:9, 23:36, and is standard in rabbinic interpretation. For example, *qiddush* is considered a scriptural commandment because the Rabbis interpreted the phrase *zakhor ʾet yom hašabbat leqaddešo* in the fourth commandment, Exod 20:8, in the sense of "*Mention* the Sabbath day to keep it holy" (*Mekhilta deRabbi Ishmael, Baḥodesh*, 7, to Exod 20:8 [ed. Horovitz-Rabin, 229]; *b.Pesaḥ.* 106a); the word *nizkarim* in Esther 9:28 is the source of the requirement to read the Megillah aloud according to *b.Meg.* 2b. See also below, nn. 76 and 77, and compare also Exod 20:21 in which *ʾazkir*, the *hifʿil* causative, means "I will cause [my name] to be mentioned," implying that the basic meaning of *zakhar* is "mention." Compare also the *miṣvah* of remembering Amalek's deed (Deut 25:17) which is apparently construed by *m.Meg.* 4:4 as a commandment of "mentioning" in accordance with the *double entendre* of the root *zkr*, which is why many consider listening to the special Torah portion *Zakhor*, read the Sabbath before Purim, a scriptural commandment (see *b.Meg.* 18a).

In general, it would seem that the semantic distinctions moderns make between cognition and speech were less pronounced in the ancient world. Like remembering, reading and decision-making are also cognitive processes that for us are not dependent upon speech; nonetheless, the Rabbis deliberated about the extent to which one can say that these processes occur when they are unconfirmed by speech. With regard to reading, see, for example, *m.Ber.* 2:3, in which the Rabbis debate whether reading necessarily means "reading aloud." Regarding decision-making, see *Sifra, Dibbura deḤova, par.* 9:2, to Lev 5:4 (ed. Finkelstein, 177); *y.Ter.* 3:8 (42b); *b.Šebu.* 26b; and Moshe Benovitz, *Pereq ševuʿot štayim batraʾ* (New York and Jerusalem: Jewish Theological Seminary of America, 1993) 343–53.

(*kol hatorah kulah*) was juxtaposed to *tefillin*; just as *tefillin* are a time-triggered positive commandment from which women are exempt, so, too, are women exempt from all time-triggered positive commandments.[69]

This exegesis is clearly secondary to the one in the *Mekhiltot*. For one thing, it is attributed to Babylonian *amoraim*, while the *Mekhiltot* are tannaitic *midrashim*. It is also far less elegant than the exegesis in the *Mekhilta*, since the phrase *that the Torah of the Lord may be in your mouth* clearly refers to some form of Torah *study* even according to the plain meaning of Scripture, and it clearly refers to the reason for the exemption from *tefillin*, and not something that can be extrapolated from the exemption from *tefillin*. By contrast, there is no reason to assume that the phrase *the Torah of the Lord . . . in your mouth* refers to other positive commandments and certainly not to time-triggered positive commandments in particular.

However, it is precisely the "second rate" nature of this exegesis that shows that the *Bavli* was unaware of the original; if it were, it clearly would have preferred to cite the original. Apparently, the original *midrash halakhah* found in the *Mekhilta* was corrupted in the process of transmission, and was attributed in the *Bavli* to Babylonian *amoraim*.[70]

69 *b.Qidd.* 35a. For the Papunians, see Aharon Oppenheimer, *Babylonia Judaica in the Talmudic Period* (Wiesbaden: Reichert, 1983) 340–44. Rovner, "Rhetorical," 205, and n. 60 there, notes that Rav Aha's statement as quoted by Rava, being the only attributed material in the *sugya*, necessarily predated the *sugya*, and the editor of the *sugya* found this material alone before him. He further points out that Rav Aha's statement, or Rava's report thereof, must have been made in answer to a question other than the one found in the *sugya*, and this question must have referred to the *reason* for the exemption of women from time-triggered positive commandments, rather than the *source* of the exemption, since Rava uses the word *taʿama*, "reason." However, he fails to identify the original provenance of the question and answer, and he admits that Rav Aha's exegesis as it stands fails to adequately address the question of the exemption of women from time-triggered positive commandments, since it leaves no room for establishing the exemption of women from *tefillin*, which is the basis of the exegesis. Moreover, Rovner fails to address the distinction between "reason" and prooftext, since what follows is in fact a scriptural exegesis, rather than a reason.

One must, however, distinguish between Rav Aha's exegesis, which could easily have been a *midrash* directly explicating Exod 13:9, and Rava's use of the exegesis. Rava's use of the word *taʿama* clearly refers to a prooftext, rather than a rationale, and must have followed discussion similar to that of our *sugya*; otherwise his interest in the question of the extension of this exemption to *other* time-triggered positive commandments is inexplicable. At least the first part of the *sugya*, establishing that women are exempt from *tefillin* on the basis of the Deuteronomy passages, must have predated Rava, and Rava must have been attempting to explain "stage II" (though not necessarily as a default position for those who cannot use the *binyan ʾav*, as in the current *sugya*). For other examples of the gradual development of the anonymous layer of the Talmud, in part during the amoraic period, see Benovitz, *Pereq ševuʿot štayim batra*ʾ 7–11, and references cited there to analyses of *sugyot* throughout that volume.

70 The corruption may have been engendered by confusion with another *midrash* on the verse,

At any rate, the derivation from Exod 13:9 was unavailable in Babylonia as the source for the exemption of women from the *miṣvah* of *tefillin*, since the phrase *that the Torah of the Lord may be in your mouth* was interpreted otherwise by Babylonian *amoraim*. The *Bavli* therefore cites an alternative derivation for the exemption of women from *tefillin* based upon the verses regarding *tefillin* in Deuteronomy. Deuteronomy 6:4–9 can be outlined as follows:

I. Hear, O Israel:
   1. The Lord is our God.
   2. The Lord is one.
   3. You shall love the Lord your God with all your heart, and with all your soul and with all your might.

II. Take to heart these instructions (I.1–3) with which I charge you this day:
   1. Teach them diligently to your sons (or "children") . . .
   2. Bind them as a sign . . .
   3. Inscribe them on the doorposts . . .

Similarly, Deut 11:13–21, can be outlined as follows:

I. And if you will truly hearken to my commandments that I command you today:
   1. To love the Lord your God
   2. And to worship him with all your heart and all your soul,

   Then shall I give the rain of your land in its time. . . . Beware lest your heart be tempted and you stray . . .

II. Therefore impress these my words (I.1–2) upon your very heart:
   1. Bind them as a sign . . .
   2. Teach them to your sons (or "children") . . .
   3. Inscribe them on the doorposts . . .

   That your days and the days of your children may be prolonged . . .

---

found in *b.Mak.* 11a, according to which *tefillin* are compared to Torah scrolls (*kol hatorah kulah*) and both must be made from material taken from kosher animals, which are permissible *befikha*, in your mouth. Note, however, that Rovner, "Rhetorical" (see references above, nn. 66 and 69), finds allusion to Rabbi Aha's exegesis in *Mekhilta deRabbi Shimon bar Yohai*, and believes that that *midrash* was transmitted piecemeal in Babylonia, yielding Rabbi Aha's version.

The Rabbis were aware of the fact that all three commandments, "teach . . . bind as a sign . . . inscribe . . ." or "bind as a sign . . . teach . . . inscribe . . ." are ways of placing basic truths upon one's heart, and as such should be binding on both men and women. However, the Rabbis had also expanded the commandment to "teach" to include study of the entire Torah, an occupation that was deemed inappropriate for women and limited to "sons" only.[71] What then is to become of the ancillary commandments of *tefillin* and *mezuzah*? Are they, too, to be restricted to "sons"? The Rabbis distinguished between the two, restricting the requirement to bind *tefillin* to men alone, while obligated both men and women in *mezuzah*. According to *b.Qidd.* 34a, they derived this distinction from clues found in the verses themselves. The first of these is the change in the order of the three commandments in the two passages: in Deuteronomy 6 the order is "teach . . . bind as a sign . . . inscribe . . ."; in Deuteronomy 11 the order is "bind as a sign . . . teach . . . inscribe." This indicates that the sign being bound is intrinsically bound up with the teaching: the teaching is a discussion triggered by the sign; the sign signifies the teaching. Inscribing on the doorposts, on the other hand, is not directly related to Torah study, and is not considered a sign; it is a way of life, as indicated by the juxtaposition of this commandment to the promise of long life in Deuteronomy.

While the exegesis may seem arbitrary, there is something very true about this distinction between *tefillin* and *mezuzah* as practiced in daily life. *Mezuzah* is affixed to the common dwelling of men and women once only, upon moving into the dwelling. It is not a ritual or repetition that can serve as a reminder; it is not a "conversation piece." Some sources see the *mezuzah* as an apotropaic amulet, protecting the home; according to others it turns the home into an environment of Torah.[72] In either case, it is not a trigger for Torah study, but a way of life. On the other hand, the *miṣvah* of *tefillin* is essentially symbolic. The *tefillin* themselves do nothing,[73] but the *miṣvah* of *tefillin* as practiced today triggers

71 See Benovitz, "*Šinun*," 25–56; esp. 51–56.

72 For the former, see *b.Menaḥ.* 32b and the interpretations of Rashi and Tosafot, s.v. *sakkanah* on that page. Compare the phrase "gateways marked by *halakhah*" (*b.Ber.* 8a), a reference to private residences marked by a *mezuzah*, the environment in which the religious life is actual lived, as opposed to institutions (synagogues and study houses) which originally were not marked by a *mezuzah*; see Benovitz, *Talmud haʾigud*, 308–9. According to the plain meaning of Scripture, the words are to be inscribed on the doorposts themselves, presumably in a visible manner, akin to that described in Deut 27:8, and although the Rabbis reject this interpretation (see *b.Menaḥ.* 34a) it would seem that the rabbinic *miṣvah* of *mezuzah* nonetheless retained the original sense that the inscription of words of Torah on the doorpost was not merely symbolic ritual, but a way of creating an environment marked by Torah.

73 Some may have considered *tefillin* an amulet in biblical and Second Temple times (witness the Greek appellation *phylakterion*), but this does not seem to be the original significance of the *tefillin*, and rabbinic literature contains no reference to such a conception. See Sarna, *Exodus* and

prayer, recitation of the *shemaʿ*, and other verbal discussions of God's Torah. In rabbinic times, it is true, those who wore *tefillin* wore them all day;[74] however, even in such a case, they were donned in the morning and removed in the evening, and these were occasions for blessing God, and could serve as triggers for further discussion; moreover, Babylonian *amoraim* demanded that one constantly be aware of the presence of *tefillin* upon one's body, and touch them at regular intervals.[75] Women were not expected to study Torah; hence they are exempt from the sign that is meant to trigger Torah study.

Both the *Mekhilta deRabbi Shimon bar Yoḥai* and the *Bavli* see *tefillin* as paradigmatic of all time-triggered positive commandments, but in fact, as we have seen, the phrase "time-triggered positive commandments" refers uniquely to a specific set of six or seven commandments – *tefillin*, *ṣiṣit*, recitation of the *shemaʿ*, *shofar*, *sukkah*, *lulav*, and according to some *tannaim*, the paschal sacrifice. These are not all the positive commandments in the Torah that are generally considered "time-triggered," and women are obligated in the others. Why then are these uniquely referred to as "time-triggered positive commandments?" Why does the paradigm of *tefillin* extend specifically to them?

Like Exod 13:9 and the verses in Deuteronomy which describe *tefillin* as a sign and a reminder, or "conversation piece," the verses containing the other commandments on this list, and these alone, specifically refer to their unique nature as signs, reminders, and conversation pieces. Numbers 15:39–40 bids the Israelites to wear a fringe *in order that they may look at it and recall all the commandments of the Lord and observe them . . . Thus you shall recall and* (NJPS: "be reminded to") *observe all my commandments*. Taking the verb *zkr*, "recall" here, like the noun *zikaron*, "reminder" in Exod 13:9, to refer to a mnemonic that engenders discussion, serves to explain the exemption of women from this commandment: like the ritual of *tefillin*, the ritual of the fringe is also a conversation piece designed to engender discussion of the commandments; when the fringed garment is donned and the fringes are sighted, a discussion of the commandments is to ensue.[76] Recitation of the *shemaʿ* is derived from the words

---

Tigay, *Deuteronomy* (references above, n. 64). By contrast, as we have seen, there is evidence that *mezuzah* was perceived as an amulet in rabbinic times.

74 See discussion in Aliza Berger, "Wrapped Attention: May Women Wear *Tefillin*?" in *Jewish Legal Writings by Women*, Micah D. Halperin and Chana Safrai, eds. (Jerusalem: Urim Publications, 1998) 75–118, along with my comments in my review of that volume in *Nashim* 2 (1999) 155–56 and 159.

75 See *y.Ber.* 2:3 (4c); *b.Ber.* 44b, *b.Menaḥ.* 36a–b, *b.Nid.* 51b.

76 For a different interpretation of Num 15:39 taking *zkr* in the sense of "mention," connecting *ṣiṣit* with the recitation of the *shemaʿ*, see *Sifre Bemidbar, Shelaḥ*, 115, to Num 15:39 (ed. Horovitz, 126) and *b.Menaḥ.* 43b. See also the somewhat obscure exegesis of Num 15:40 in *Sifre Bemidbar, Shelaḥ*, 115 (ed. Horovitz, 127) *laʿasot zikaron kemaʿaseh*, "equating recitation with action," which may be a reference to the rabbinic requirement to recite Num 15:36–41 daily as part of the *shemaʿ*; an

recite them in Deut 6:7, the same verse that commands Torah study, and is certainly a ritual of discussion. The commandment to blow the *shofar* is referred to in Lev 23:24 as *zikhron teruʿah*, "a reminder of a blast," and while the reference is unclear, the alarm of the blast is probably designed to awaken thought, feeling and discussion associated with the importance of the day, whether the reference is to creation, the enthronement of God, divine judgment, or something else. According to rabbinic interpretation, the word *zikhron* is a separate commandment to mention aloud some of the themes which the *shofar* blast is meant to bring to mind, and to cite biblical verses associated with them.[77] Similarly the commandment to dwell in booths on Sukkot is explicitly explained as a conversation piece in Lev 23:42–43: *You shall live in booths seven days; all citizens in Israel shall live in booths, in order that future generations may know that I made the Israelite people live in booths when I brought them out of the land of Egypt*. The purpose of dwelling in booths is to teach further generations a specific point mentioned in the Torah: the fact that God caused the Israelites to dwell in booths during their wanderings after the Exodus. The *miṣvah* of *lulav* is inextricably bound up with the *miṣvah* of *sukkah*. The two are mentioned in the same passage, and Lev 23:40, the commandment to "take up" the four species, was originally interpreted as gathering branches in order to build the *sukkah*;[78]

---

obligation placed on equal footing with the commandment to wear *ṣiṣit*. See Benovitz, *Talmud haʾigud*, 622–23.

77 See *Sifra, ʾEmor, par.* 11:1 (ed. Weiss, 101b); *t.Roš. Haš.* 2:10. See also Jacob Milgrom, *Leviticus 23–27: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 3B (New York: Doubleday, 2001) 2014–18; after discussing a number of interpretations, Milgrom suggests the blasts are a reminder to the Israelites to temper the levity of their joy at the harvest with prayers for rain, another type of remembrance that is also "mentioning" (compare the rabbinic phrase *mazkirin gevurot geshamim*, *m.Taʿan.* 1:1).

78 See Neh 8:14–18; Arnold B. Ehrlich, *Randglossen zur hebräischen Bibel* (7 vols.; Leipzig: Hinrichs, 1908) 2:84; Chaim Tschernowitz (Rav Tsaʾir), *Toledot hahalakhah* (4 vols.; New York: *Vaʿad Hayovel*, 1945) 3:91–93; Aaron ben Elijah, cited in Leon Nemoy, *Karaite Anthology* (New Haven and London: Yale Univ. Press, 1952) 178–89; and literature cited by Bernard Revel, "The Karaite Halakah," in Philip Birnbaum, ed., *Karaite Studies* (New York: Hermon Press, 1971) 79. While the standard rabbinic interpretation sees *lulav* as a separate commandment, it would seem that this interpretation stems from the Hellenistic period, and may have been influenced by Greco-Roman victory processions, including the Hanukkah celebration described in 2 Macc 10:6–8 (see David Sperber, "*Miṣvat ulqaḥtem lakhem beḥag hasukkot vehitpatḥutah*," *Sidra* 15 [1999]: 167–79). Allusions to the earlier interpretation of Lev 23:40, according to which the plants are taken in order to construct the *sukkah*, are found in rabbinic literature alongside the universally accepted view that the plants must be "taken up" by hand: see Rabbi Judah's position in *Sifra, ʾEmor, per.* 17:10–11, to Lev 23:42 (ed. Weiss, 103a) according to which the roof of the *sukkah* must be made out of the four species; Rav Hisda's exegesis in *b.Sukkah* 12a, according to which the use of plants for the roof of the *sukkah* is derived from the redundant mention of the myrtle in Neh 8:15; and *m.Sukkah* 4:4, according to which some of the *lulavim* brought to the Temple on the first day of Sukkot were placed on the roof of the portico in the Temple, perhaps an echo of an earlier tradition

hence women are exempted from this ancillary commandment as well. Finally, those *tannaim* who exempt women from the paschal sacrifice can also cite a number of verses that describe the Passover ritual as an educational experience, an opportunity to teach sons Torah, such as Exod 12:26–27 and Exod 13:8.

Hirsch was correct therefore in identifying these particular time-triggered positive commandments as symbols. They have no intrinsic value or purpose; they are valuable only insofar as they serve as conversation pieces: representations of abstractions that engender discussion. Since it is this discussion that is deemed Torah study, and women are not expected to study Torah, they need not observe those commandments whose sole purpose is to serve as triggers for Torah discussion.

The fact that these commandments are positive and time-triggered is essential to their role as symbols and conversation pieces. A negative commandment cannot serve as a conversation piece, since abstention is not necessarily noticeable at a given time and therefore would not necessarily engender discussion. A positive commandment that is always applicable would not engender discussion for the same reason, and a positive commandment like circumcision, which is triggered not by time, but by an event such as childbirth, is likely to be overshadowed by the event itself, and therefore cannot serve primarily as an opportunity for education. The fact that these commandments are time-triggered symbolic actions is what enables them to serve as triggers for Torah study. Non-time-triggered commandments are not mere symbols. They have innate value, and therefore they are always applicable, or at least the onset of their obligation is not arbitrary. Loving the Lord or one's neighbor is a value in its own right, as is prayer and supporting the priests and Levites through tithes; therefore the obligation is constant, rather than dependent upon time. Similarly, circumcision and redemption of the firstborn have intrinsic value in identifying the child as a Jew or releasing him from service in the Temple. Only time-triggered positive commandments are purely symbolic, and hence serve primarily as conversation pieces.

But not all positive commandments that are generally considered "time-triggered" are symbols, reminders and conversation pieces. This particular list of six or seven commandments from which women are exempt, all of whose nature as conversation pieces is explicit in Scripture, are different in nature from the following positive commandments, also generally considered time-triggered, in which women are obligated: *qiddush*, afflicting the soul on

---

in which the *lulavim* were used to roof the Temple *sukkah* (see 11Q*Temple* 42:3–17). See also Milgrom, *Leviticus*, 2040–47, 2063–67. Milgrom does not believe that this is the original meaning of Lev 23:40, but he argues convincingly that the verse was interpreted in this manner in Nehemiah. Compare Yehezkel Kaufmann, *Toledot ha'emunah hayisre'elit* (Jerusalem: Mossad Bialik, 1976) 4–5:489 and esp 8:327, who argues that the Nehemiah passage is an early *midrash* on Lev 23:40–42.

Yom Kippur, *maṣṣah*, rejoicing on festivals, and *haqhel*, the commandment to assemble and hear the Torah read once in seven years. *Qiddush*, afflicting the soul on Yom Kippur and *maṣṣah* are all intrinsically related to parallel negative commandments. Reciting the *qiddush* ushers in the Shabbat, and is functional, not merely symbolic: *qiddush* announces to both men and women the onset of the obligation to rest and refrain from work. Afflicting the soul on Yom Kippur is tantamount to a prohibition against eating, and has value not as a conversation piece, but as a means of atoning for sins. Eating *maṣṣah* is not merely a symbol; it is also a functional substitute for eating leavened bread, which is prohibited to both men and women on Passover.[79] Rejoicing on festivals is obviously not a symbol, but an experience with intrinsic value. Finally, the *haqhel* ceremony, ironically a Torah study session in its own right, is in fact explicitly binding upon women, perhaps because although they are not obligated to master

79 According to the plain meaning of Scripture, there are two commandments to eat *maṣṣah*: 1. *Maṣṣah* must be eaten on the first night of Passover along with the paschal sacrifice (Exod 12:8). Most, though not all, *tannaim* and *amoraim* believed this obligation maintained its scriptural status even after the Temple was destroyed and the *maṣṣah* had to be eaten without the paschal lamb; see *Sifra, ʾEmor, per.* 10:4, to Lev 23:6 (ed. Weiss, 100a); *b.Pesaḥ.* 120a. 2. *Maṣṣah* is to be eaten for the next six or seven days as a substitute for leavened bread, if one wishes to consume bread of any sort (Exod 12:15,18–19; Lev 23:6; Num 28:17; Deut 16:8). The first commandment is clearly a symbol, as is the paschal lamb itself; the second is clearly functional. However, the scriptural exegeses that distinguish between the two are complex (see *Mekhilta deRabbi Ishmael, Pisḥa*, 8, to Exod 12:15 [ed. Horovitz-Rabin, 27]; *Sifra, ʾEmor, per.* 10:3–4, to Lev 23:6 [ed. Weiss, 100a]; *b.Pesaḥ.* 120a) and it would be difficult to exempt women from the former obligation and obligate them in the latter. Nonetheless, it is possible that the *tannaim* who exempted women from the paschal sacrifice also exempted them from eating the *maṣṣah* and bitter herbs that accompanied the paschal sacrifice; this may be the original meaning of Rabbi Shimon's position in *t.Pesaḥ.* 2:22. *b.Pesaḥ.* 91b sees this as contradicting Rabbi Eleazar's position mandating *maṣṣah* for women, but the language of Rabbi Eleazar's statement, "*You shall eat no leavened bread with it; seven days you shall eat unleavened bread with it* (Deut 16:3; NJPS) – whosoever is included in the prohibition of leaven is included in the commandment to eat *maṣṣah*," indicates that he is referring primarily to the "obligation" to substitute *maṣṣah* for leavened bread whenever bread is eaten during the week of Passover, and not necessarily to the *maṣṣah* eaten along with the paschal sacrifice. After the destruction of the Temple, when most Rabbis believed that the obligation to actually eat a portion of *maṣṣah* at the Passover *seder* maintained its scriptural status despite the fact that it was no longer accompanied by the paschal sacrifice (*Sifra, ʾEmor, per.* 10:4 to Lev 23:6 [ed. Weiss, 100a]; *b.Pesaḥ.* 120a, but see also the dissenting view in the *Bavli* on the same page), it became especially difficult to distinguish between the two obligations to eat *maṣṣah*, and since the dominant view was that women were obligated in both the paschal sacrifice and *maṣṣah* in Temple times, it was unnecessary to do so. Rabbi Eleazar's statement was therefore reinterpreted as obligating women in all aspects of the *miṣvah* of *maṣṣah* (*b.Pesaḥ.* 120a). Nonetheless, *y.Pesaḥ.* 81 (35d) preserves an amoraic tradition according to which women are not obligated in the *miṣvah* of *maṣṣah* on the first night of Passover. According to this amoraic position, Rabbi Eleazar's halakhic *midrash* presumably would not apply to the obligation to eat *maṣṣah* at the *seder*, which is so obviously a symbolic, time-triggered conversation piece.

the intricacies of the oral law, they are obligated to listen to the Torah in order to have a general sense of how to live their lives. While these commandments are also considered time-triggered and positive, there is intrinsic value to performing them at a given time, unlike the list of time-triggered positive commandments from which women are exempt, whose value is purely as a symbol that engenders Torah study.[80]

The Designation "Time-Triggered Positive Commandments"

If the true common denominator of *tefillin*, *ṣiṣit*, *shemaʿ*, *shofar*, *sukkah* and *lulav* (and perhaps the paschal offering) is their character as symbolic rituals with educational value, or "conversation pieces," and the designation "time-triggered positive commandments" is a misnomer that erroneously suggests the inclusion of *miṣvot* in which women are, in fact, obligated, why did the Rabbis designate the category *miṣvot ʿaseh shehazeman geraman*, "time-triggered positive commandments," rather than *zikhronot* or *ʾotot*, biblical words that better characterize their symbolic character? One obvious reason is that the Rabbis were interested in dividing the positive commandments into two categories: time-triggered and non-time-triggered, and the designations *zikhronot* and *ʾotot* did not readily lend themselves to the designation of a parallel category of positive commandments that are not *zikhronot* or *ʾotot*. However, it would seem that this consideration should have been outweighed by the fact that the term *miṣvot ʿaseh shehazeman geraman* is a misnomer, erroneously inclusive of a nearly equal number of *miṣvot* in which women are obligated. I would therefore suggest that despite the *Bavli*'s insistence that *maṣṣah*, rejoicing on festivals, and *haqhel* are time-triggered commandments, the *tannaim* responsible for the original designation limited its application to *tefillin*, *ṣiṣit*, *shemaʿ*, *shofar*, *sukkah* and *lulav* (and perhaps the paschal offering), because it is only these *miṣvot*

80 The same is true of similar commandments in which women are generally deemed obligated, despite the fact that the obligation is not explicit in the Talmud (see n. 8 above): the three Sabbath meals and *havdalah* at the close of the Sabbath, deemed scriptural obligations by some sources, are, like rejoicing on festivals and *qiddush*, not symbols but practical *miṣvot*, triggered by the Sabbath commandments in which women are obligated. If women are obligated in the *miṣvah* of telling the Passover story, it is by analogy to the other Passover *miṣvot* in which they are obligated, and the obligation is triggered thereby. Counting the *ʿomer* originally had practical importance in dating the festival of Shavuot, and in any case is probably not triggered by time, but by other factors; see n. 13 above. Remembering Amalek is considered an annual *miṣvah* of "mentioning" by the *Bavli* (see above, n. 68). However, the annual mentioning is an occasional observance of the constant *miṣvah* to "remember" Amalek, which is not time-triggered and is practical: one must remember Amalek's deed in order to blot him out. Hence women are generally considered obligated. Compare Maimonides' approach to prayer (n. 22 above).

that are triggered directly by time, and time alone. Functional commandments which seem time-triggered are in fact triggered by other commandments (in which women are obligated), which in turn are triggered by time. This is stated explicitly with regard to *maṣṣah* and *qiddush*, and once again these rationales are formulated as halakhic *midrash*:

> . . . Rabbi Eleazar said: Women are required to eat *maṣṣah* according to the Torah, as it is written, *You shall not eat anything leaven within it; for seven days thereafter you shalt eat unleavened bread* (Deut 16:3) – whosoever is forbidden to eat *ḥameṣ*, is required to eat *maṣṣah*.[81]
>
> Said Rav Ada bar Ahavah: Women are required to sanctify the day [*qiddush*] according to the Torah. . . . Said Rava: Scripture states *Mention*[82] [*the Sabbath day to keep it holy*] (Exod 20:8; NJPS: "Remember") and *Observe* [*the Sabbath day to keep it holy*] (Deut 5:12) – whosoever is required to observe is required to mention.[83]

It would seem that these are paradigms of the rabbinic approach to other functional commandments that are linked to larger time-triggered ritual frameworks. The Rabbis may not have considered the functional *miṣvot* of *maṣṣah*, rejoicing on festivals, *qiddush*, afflicting the soul on Yom Kippur, and *haqhel* to be triggered, caused, or brought on by time itself; rather, they were thought to be part and parcel of larger arrays of ritual, which involve positive and negative commandments, that are in turn triggered by time. Like *maṣṣah* and *qiddush*, the requirement to rejoice on festivals is a corollary of the commandment to observe and abstain from work on festivals, not an independent *miṣvah* triggered directly by the onset of the festival.[84] Similarly, the *miṣvah* of afflicting the soul on Yom Kippur is inextricably linked by the Rabbis to the prohibition against work on Yom Kippur, a commandment in which women are obligated; moreover, "afflicting the soul" is tantamount to a prohibition against eating on Yom Kippur, and thus is a positive commandment only in a formal sense.[85]

Haqhel is exceptional among the commandments considered time-triggered

81 *b.Pesaḥ.* 43b and 91b. Compare also *t.Pesaḥ.* 1:8; *Sifre Devarim, Reʾeh*, 130, to Deut 16:3 (ed. Finkelstein, 187); *y.Pesaḥ.* 2:5 (28d); and *b.Pesaḥ.* 28a, in which the Sages or Rabbi Shimon argue that the prohibition against leaven from midday on Passover eve cannot be scriptural, because the onset of the prohibition against leaven must be concurrent with the onset of the requirement to eat *maṣṣah*, at nightfall. See also nn. 8 and 10 above regarding other Passover rituals.

82 See above, n. 68.

83 *b.Ber.* 20b and *b.Šebu.* 20b. Compare also *havdalah*, above, n. 8.

84 Compare also the commandment to eat three meals on the Sabbath; above, n. 8. The counting of the *ʿomer* is not triggered directly by time either; see above, n. 13.

85 For women's obligation, see *Sifra, ʾAḥarei mot, per.* 7:9, to Lev 16:29 (ed. Weiss, 83a); *b.Yoma* 74b.

in which women are obligated, in that it *does* seem to be triggered directly by time, in two senses: it is celebrated at intervals of seven years, and every seventh year it is celebrated only in conjunction with Sukkot. However, the inclusion of children along with men and women in the *haqhel* (Deut 31:12) indicates that its central functional importance overrides its "time-triggered" status. Moreover, the length of the interval between observances of this *miṣvah* is so unique, that it can hardly be categorized along with other time-triggered commandments. One might also argue that like *maṣṣah* and *qiddush*, *haqhel* is triggered not by time directly, but by other *miṣvot*: it is linked to the count of the sabbatical cycle and the date of Sukkot, observances in which women are obligated.

By contrast, the *miṣvah* of *shemaᶜ* is triggered automatically by morning and nightfall, and the *miṣvot* of *ṣiṣit* and *tefillin* are triggered directly by morning. And unlike the *miṣvot* of *qiddush*, *maṣṣah*, and afflicting the soul on Yom Kippur, the *miṣvot* of *shofar*, *sukkah*, and *lulav* have no function in assisting in the observance of the negative *miṣvot* associated with the festivals of Rosh Hashanah and Sukkot in which women are obligated. The *miṣvah* of *sukkah* is triggered directly by the onset of nightfall on the fifteenth of Tishrei, and the *miṣvot* of *shofar* and *lulav* are triggered by sunrise on the day of the festival on which they are observed. The slaughter of the paschal lamb is likewise observed on the afternoon of the fourteenth of Nissan, unaccompanied by other *miṣvot*, and can thus be considered triggered directly by time by some *tannaim*, though others nonetheless see it in conjunction with the other *miṣvot* of Passover and the prohibition of leaven.

Tefillin, *ṣiṣit*, *shemaᶜ*, *shofar*, *sukkah* and *lulav* (and perhaps the paschal offering) are thus uniquely triggered by time and time alone. It is this triggering by time alone, rather than by functional considerations, that allows these *miṣvot* to serve as opportunities for Torah study: time triggers the *miṣvah*, and the sudden *miṣvah* triggers conversation, or Torah study. One might very well say that the Torah study in these cases is triggered by the fact that the *miṣvah* has an "onset" that is independent of other *miṣvot* or considerations; it is this feature that makes the *miṣvah* into pure symbol, a conversation piece. This sudden onset is the true meaning of *shehazeman geramah*.

The time-triggered nature of these *miṣvot* makes them opportunities for reflection, or Torah study. Symbols by nature have no intrinsic value; they are meant to inspire reflection. Since women are exempt from this reflection, or

In *m.Ker.* 1:1 fasting on Yom Kippur is characterized as a negative commandment on the basis of its practical effect; see Aharon Shemesh, "*Letoledot maśmaᶜam šel hamuśagim miṣvat ᶜaseh umiṣvat lo taᶜaseh*," *Tarbiz* 72 (1993) 133–49. See also *b.Sukkah* 28a–b, where the obligation of women to afflict their souls on Yom Kippur is derived from the general parity between men and women regarding all liability in the Torah, a reference to the penalties for transgressing negative commandments.

Torah study, they are also exempt from these *miṣvot*, whose purpose is *that the Torah of the Lord may be in your mouth.*

The halakhic *midrashim* which derive from Scripture the exemption of women from these *miṣvot* point to the *reason* women are exempt from these commandments: their association with Torah study. This reason is not far from the plain meaning of Scripture. Halakhic *midrash* can thus be a reference to what the Rabbis believed was the reason, and not merely the source, of a given halakhic ruling. Women are exempt from redeeming their firstborn sons because priesthood and redemption therefrom are male issues that do not concern them – witness the possibility of reading the commandment to redeem, *tifdeh*, as "be redeemed"– *tippadeh*. They are exempt from procreation because procreation is for those who can "subdue," those who have power, and women do not have the power to effect the male-female relationships that are a prerequisite for socially legitimate procreation. Women are exempt from Torah study because although *banim* can theoretically be translated "children" rather than sons, in the social context of the ancient world it is clear that the meaning is "sons." Women are exempt from *tefillin* not merely because the commandments of *tefillin* and Torah study happened to be juxtaposed in a number of verses; these verses are juxtaposed because *tefillin* are a symbol that is meant to lead to reflection or discussion, Torah study. And the ruling regarding *tefillin* was not arbitrarily extended to include an entire category of *miṣvot* by analogy; it was extended to include precisely those relevant *miṣvot* that, like *tefillin*, are symbols triggered by time alone: conversation pieces that are meant to lead to remembrance, reflection, mentioning, and discussion – Torah study. Women are exempt from all of these *miṣvot* because they are exempt from the Torah study that these *miṣvot* are designed to trigger.

Appendix
Another Tannaitic View of Women and Torah Study

As we have seen, the main source excluding women from Torah study is *Sifre Devarim, ʿEkev*, 46,[86] which glosses Deut 11:19, *And teach them to your sons* [beneikhem; NJPS: "your children"] with the comment: "Your sons and not your daughters." This passage is cited in *y.Ber.* 3:3 (4c) and *b.Qidd.* 30a, and through the *Bavli* the exemption of women from the commandment to study Torah made its way into the standard halakhic codes.[87] The Mishnah, on the other hand, deals with the issue of Torah study for women only tangentially, in *m.Soṭah* 3:4:

> Before [the *soṭah*] has managed to drink up [the bitter waters], her face turns green and her eyes bulge, and she is covered with veins, and they say, "Take her out! Take her out!," lest she render the courtyard [of the Temple] impure [by dying]. If she has merit, the merit suspends her punishment. Some merit suspends punishment for a year, some for two years, some for three years. This led Ben Azzai to say: A person is obligated to teach his daughter Torah, so that if she drinks [the bitter waters], she will know that merit suspends punishment for her. Rabbi Eliezer says: Whoever teaches his daughter Torah, it is as though he has taught her lewdness.

Both Ben Azzai and Rabbi Eliezer seem to go beyond the standard rabbinic position as reflected in the earlier texts, according to which women are exempt from the obligation to study Torah, but are not prohibited from doing so. Ben Azzai requires a father to teach his daughter Torah, while Rabbi Eliezer warns a father against teaching his daughter. However, taken on its own, this curious *mishnah* need not be understood as part of the halakhic discourse on a woman's obligation to study Torah at all. The sense is clearly as follows: the Torah presents the ordeal of the *soṭah* as an immediate judgement. Experience, on the other hand, led the Rabbis to believe that adulterous women are often deemed innocent by the process.[88] This theological quandary led them to the notion that guilt or innocence as far as adultery is concerned is not the only factor in

86 Ed. Finkelstein, 104.

87 See Maimonides, *Mishneh torah, Talmud torah* 1:13; *Tur, Bet Yoseif*, and *Shulḥan ʿarukh, Yoreh deʿah*, 246.

88 In fact, if we assume the ordeal proceeded as described in the Torah and rabbinic sources with no natural or supernatural interference, the ordeal must *always* have cleared the woman of guilt (unless she died of fright) since water mixed with dirt and ink is hardly lethal. One might even say the ordeal was designed to "make peace between husband and wife" (*Sifre Bemidbar, Naso*, 16, to Num 5:23 [ed. Horovitz, 21]; *t.Šabb.* 23:5) whether the wife was guilty of adultery or not, by invoking divine sanction to assuage the husband's suspicions. An inevitable by-product of this, of course, is the theological quandary for guilty women who are repeatedly deemed innocent by

determining whether the ordeal kills the woman or acquits her: God is the judge of the *soṭah* just as he is the judge of all, and the same unique capacity God has to see into the soul of the individual and take into account the totality of relevant factors in terms of the individual's thoughts, deeds, motivations and constraints is applied in the ordeal of the *soṭah* as well, however magical and automatic the description of the process may seem from Numbers 5. Ben Azzai believes that it is important for the adulterous woman to be aware of this, so that she does not does ridicule the *soṭah* process if it deems her innocent when she is in fact guilty.[89] Rabbi Eliezer says that on the contrary, teaching one's daughter that there are mitigating factors in the *soṭah* process encourages her to commit adultery. It is clear that the Torah referred to by both Ben Azzai and Rabbi Eliezer is rabbinic lore or the Oral Torah (*torah shebeʿal peh*), not Scripture or the Written Torah (*torah shebikhtav*). Both assume that women are *already* familiar with the law of the *soṭah* in Numbers 5, and this is what would engender confusion. They differ as to the advisability of teaching women the rabbinic interpretation of that chapter in the first part of *m.Soṭah* 3:4, according to which the punishment is less automatic than Scripture makes it out to be.

However, the fact that both Ben Azzai and Rabbi Eliezer refer to teaching one's daughter Torah, rather than limiting their discussion to teaching one's daughter this particular *mishnah* regarding the suspension of the *soṭah*'s punishment, indicates that the *soṭah* case is merely an example: Ben Azzai believes that an understanding of *torah shebeʿal peh* is important for both men and women, and that lack of knowledge can lead to confusion and ultimately to the rejection of the Torah. While the *soṭah* case is a particularly extreme example, there are numerous cases in which the Rabbis believed that rabbinic exegesis of Scripture is necessary in order to prevent an overly simplistic understanding of the written Torah, which would break down in the face of reality or changing mores.[90] Since both men and women are likely to be confused and alienated by reading Scripture without recourse to rabbinic interpretation, Ben Azzai believed that one has a moral obligation to teach one's daughter Torah. Rabbi Eliezer believes that women will take advantage of their knowledge

---

the process, which may have led to rabbinic tradition regarding abolition of the ordeal "when the adulterers multiplied" (*m.Soṭah* 9:9).

89 This is clearly the sense in context. However, other explanations have been proposed. Some explain that Ben Azzai believes a father should teach his daughter Torah to protect her in case she commits adultery [!], so that she amass merit that will delay her punishment if she is charged as a *soṭah*, though the force of the words "she will know" in Ben Azzai's statement is unclear according to this interpretation; others explain that since the process is complicated, it is important that a daughter know these complexities whether or not she herself commits adultery.

90 See, for example, the issues discussed in Moshe Halbertal, *Mahapeikhot paršaniyot behithavutan* (Jerusalem: Magnes Press, 1997).

of Torah to pervert both Torah and their own behavior, because of a natural inclination to licentiousness.

It would seem, however, that according to the plain meaning of the *mishnah* itself, neither of these two positions is actually meant to differ with the standard view that women are exempt from Torah study. For one thing, the directives of both Ben Azzai and Rabbi Eliezer are referred to the father, not the daughter. Moreover, Rabbi Eliezer's dictum is not a halakhic statement at all, but an aggadic warning, clearly extra-halakhic in nature. Finally, both his reasoning and that of Ben Azzai are couched in utilitarian terms, rather than halakhic ones: Ben Azzai acknowledges that women are exempt from studying Torah as a *miṣvah*, but nonetheless insists that a father teach his daughter Torah for practical reasons. Rabbi Eliezer acknowledges that women are permitted to study Torah on halakhic grounds, but nonetheless warns a father of the dire consequences.

So much for the plain meaning of the *mishnah* itself. The *Yerushalmi*, however, does take Ben Azzai's and Rabbi Eliezer's formulations as positions with regard to the general question of whether women are required to study Torah, or are exempt from that requirement, or are forbidden from studying Torah. As we have seen above, according to Deut 31:12, both men and women are obligated to participate in the *miṣvah* of *haqhel*, a public Torah reading held once in seven years. According to Rabbi Eleazar ben Azariah, women are present in order to *listen* to the Torah reading, not in order to *study*. *Yerushalmi Soṭah* 3:3 (18d) states explicitly that Ben Azzai, who obligates women to actually study Torah, differs with Rabbi Eleazar ben Azariah, thus turning Ben Azzai's position into a general halakhic position with regard to Torah study: Rabbi Eleazar ben Azariah says that women must *listen* to Torah; Ben Azzai requires them to *study* it. The distinction is no doubt the same as the distinction between reading the *torah shebikhtav*, the written Torah, alone, and studying it along with its rabbinic interpretation, the *torah shebeʿal peh*.

Later halakhic codes also take the statements of Ben Azzai and Rabbi Eliezer as halakhic positions with regard to study of the Oral Torah for women in general. Maimonides, the *Tur* and the *Shulḥan ʿarukh*[91] rule like Rabbi Eliezer, that it is *forbidden* to teach women the Oral Torah. It is unclear what led these authorities to prefer Rabbi Eliezer's view to that of Ben Azzai; however, a number of contemporary scholars have cited talmudic evidence to the effect that the position of Ben Azzai is to be preferred.[92] Although the *Bavli*, unlike the *Yerushalmi*, seems to take the positions of Ben Azzai and Rabbi Eliezer in the *mishnah* as aggadic exhortations rather than *halakhot*, the following halakhic-type discussion is recorded with regard to the source of the two positions in *b.Soṭah* 21b:

91 See references cited above, n. 87.

92 See Golinkin, *Status*, 220, and citation of Heinrich Ehrentreu there, 238.

> Said Rabbi Abahu: What is Rabbi Eliezer's reason [for stating that teaching one's daughter Torah is tantamount to teaching her lewdness]? For Scripture states: *I, Wisdom, live with shrewdness* [*ʿormah*, also "nakedness"; NJPS: "Prudence"]; *I attain know-how for scheming* (Prov 8:12; NJPS: "I attain knowledge and foresight") – once wisdom enters a person, slyness enters him. And what do the Rabbis [*rabbanan*, who differ with Rabbi Eliezer] do with the verse *I, Wisdom . . .*? They need it to teach the position of Rabbi Yose ben Hanina, for Rabbi Yose ben Hanina said: Words of Torah can only be maintained by a person who is willing to stand naked [suffer extreme poverty] on their behalf, as it is written: *I, Wisdom, live with* ʿormah [understood as, "nakedness"].

This type of back-and-forth with prooftexts is typical of halakhic discourse. Its use here in order to explain an essentially aggadic argument, the prooftext stemming from Proverbs rather than the Torah, is not necessarily meant to accord either position the status of *halakhah*. Nonetheless, while Rabbi Eliezer's position is referred to by his name, Ben Azzai's position is attributed in this passage to *rabbanan*, "the Rabbis," and in halakhic discourse this is usually an indication that this is the accepted view, since the law follows the majority, and "the Rabbis" are the majority when compared to Rabbi Eliezer.

There is also a possibility that a halakhic view, obligating women to study Torah in the same manner as men, may have been deleted from the relevant passage in *Sifre Devarim*, *ʿEkev*, 46, to Deut 11:19.[93] Above we cited only the beginning of the passage, which has parallels in the *Yerushalmi* and the *Bavli*. However, the *midrash halakhah* in its entirety, as preserved in the extant witnesses, reads as follows:

> *And teach them to your sons* [*beneikhem*] (Deut 11:19; NJPS: "children") – your sons and not your daughters, these are the words of Rabbi Yose ben Akiva.
>
> From here they derived [*mikkan ʾameru*] that when a child begins to speak, his father should speak to him in the holy tongue [Hebrew] and teach him Torah. And if he does not speak to him in the holy tongue and does not teach him Torah, it is considered as if he buried him, for Scripture states, *And teach them to your sons – reciting them* [*when you stay at home*

93 Ed. Finkelstein, 104. The existence of such a view is alluded to in *b.Qidd.* 30a, which cites a *midrash halakhah* with an alternative exegesis of *beneikhem*, "your children" (Deut 11:19): "your children and not your grandchildren." The passage goes on to indicate that the ruling "your sons and not your daughters" is derived from this verse only by those who do not use it to exclude grandchildren, implying that those who do exclude grandchildren on the basis of this verse would include daughters.

> *and when you are away, when you lie down and when you get up; and inscribe them on the doorposts of your house and on your gates – to the end that your days and the days of your sons* (or "children") *may be prolonged*] (Deut 11:19–21; NJPS: "that you and your children may endure"). If you teach them to your sons (or "children"), then your days and the days of your sons (or "children") may be prolonged, and if not, then your days [and the days of your children] will be shortened, for thus are the words of Torah expounded: the negative can be derived from the positive, and the positive from the negative.

The text as it stands is problematic for two reasons: 1. the formula at the end of the first paragraph, "... these are the words of Rabbi X" [*divrei Rabbi* X], is almost always used in rabbinic literature when followed by another opinion, often a consensus view introduced with "But the sages say... [*veḥakhamim ʾomerim*]."[94] In this case, Rabbi Yose ben Akiva's position is the only one cited. 2. The formula *mikkan ʾameru,* "from here they derived," indicates that Rabbi Yose ben Akiva's interpretation of Scripture, limiting the commandment to teach Torah to male progeny only, is the source of the idea that follows, that a father should teach his son/child Torah from the earliest possible age, and failure to do so is tantamount to burying the child. However, it makes little sense to connect these two ideas, since a father would not wish to bury son *or* daughter.[95] As a matter of fact, the very same prooftext, the juxtaposition of the commandments in Deut 11:18–20 with 11:21, according to which observance of these commandments assures long life, is used in *b.Qidd.* 34a to prove that women are *obligated* in the commandment of *mezuzah* (Deut 11:20). The Talmud asks rhetorically: "Men need life, and women do not need life?" The current text of the *Sifre* would indicate that in fact only men need life. Rabbi Yose ben Akiva limits Torah study to male offspring; fathers are *therefore* urged to teach their children Torah, since not doing so is tantamount to burying them. This makes no sense. Even in a society that prizes the lives of males above those of females,

94 Compare, for example, *Sifre Devarim, Reʾeh,* 116, to Deut 15:7 (ed. Finkelstein, 175) and similar traditions in rabbinic literature. There are other cases in *Sifre Devarim* in which the *divrei* formula is used even when no other opinion follows (see *Sifre Devarim, Ki teṣe,* 222, to Deut 22:4 [ed. Finkelstein, 255]; 242, to Deut 22:25 [ed. Finkelstein, 255]; and 243, to Deut 22:27 [ed. Finkelstein, 273]) but these are rare, and in any case the *divrei* formula in these cases is always found at the very end of the passage, while here the passage continues with *mikkan ʾameru.*

95 Rarely, the phrase *mikkan ʾameru* refers to a rabbinic statement derived directly from the verse in question, rather than from a rabbinic statement that precedes these words (see, for example, *Sifre Devarim, Reʾeh,* 54, to Deut 11:28 [ed. Finkelstein, 122]). However, in these cases the words *mikkan ʾameru* invariably follow the lemma immediately, and therefore the scriptural verse is the direct antecedent of *mikkan.* Here Rabbi Yose ben Akiva's statement mediates between the verse and the lesson derived *mikkan.*

the Rabbis would hardly say that *because* Torah study is limited to sons, fathers are urged to insure life *for sons only* by teaching them Torah.

An alternate version of our *midrash*, found in *Yalquṭ Shimᶜoni*, *ᶜEqev, remez* 871, solves both problems:

> *And you shall teach them to your sons* [*beneikhem*, or "children"] (Deut 11:19) – and not your daughters.
>
> Rabbi Yose ben Akiva says: *reciting them* [*ledabber bam*, also *to speak of them*] (Deut 11:19) – from here they derived [*mikkan ameru*] that when a child begins to speak [*ledabber*], his father should speak to him in the holy tongue [Hebrew] and teach him Torah. And if he does not speak to him in the holy tongue and does not teach him Torah, it is considered as if he buried him, for Scripture states, *And teach them to your sons* (or "children") – *reciting them* [*when you stay at home and when you are away, when you lie down and when you get up; and inscribe them on the doorposts of your house and on your gates – so that your days and the days of your sons* (or "children") *may be prolonged*] (Deut 11:19–21). If you teach them to your sons, then your days and the days of your sons may be prolonged, and if not, then your days [and the days of your sons] will be shortened, for thus are the words of Torah expounded: the negative can be derived from the positive, and the positive from the negative.

In this version, Rabbi Yose ben Akiva's statement is not cited using the *divrei* formula, and therefore it need not be part of a dispute; moreover, Rabbi Yosi ben Akiva is now cited as the source of the *second* part of the *midrash*, and he adds the lemma *ledabber bam* before *mikkan ʾameru*. The sense then becomes: because Deut 11:19 connects teaching children Torah with speech, a father is commanded to teach his child Hebrew and Torah as soon as he can speak, which will insure long life; otherwise, it is as though he buries him. However, scholars do not tend to lend credence to the readings in *Yalquṭ Shimᶜoni*, a medieval anthology of *midrashim* garnered from earlier sources, including *Sifre Devarim*, and often paraphrased. In this case it would seem the reading in the *Yalquṭ* is a revision designed to resolve the problems cited above.

Both problems can be also be resolved if we posit that a line is missing in our version of *Sifre Devarim*, which originally read (suggested reconstruction in bold):

> *And you shall teach them to your sons* [*beneikhem*, or "children"] (Deut 11:19) – Your sons and not your daughters, these are the words of Rabbi Yose ben Akiva. **But the Sages say: Daughters are also indicated** [*veḥakha-*

> ***mim ʾomerim: ʾaf banot bemašmaʿ***].[96] From here they derived (*mikkan ʾameru*) that when a child begins to speak, its father should speak to it in the holy tongue [Hebrew] and teach it Torah. And if he does not speak to it in the holy tongue and does not teach it Torah, it is considered as if he buried him/her, for Scripture states, *And teach them to your children – reciting them* [*when you stay at home and when you are away, when you lie down and when you get up; and inscribe them on the doorposts of your house and on your gates – so that your days and the days of your children may be prolonged*](Deut 11:19–21). If you teach them to your children, then your days and the days of your children may be prolonged, and if not, then your days [and the days of your children] will be shortened, for thus are the words of Torah expounded: the negative can be derived from the positive, and the positive from the negative.

If only sons were taught Torah, it would make no sense to insist that longevity is dependent upon Torah study, and failure to teach Torah leads to an early death, since women require life as well as men. It is precisely because the Sages included daughters as well as sons in the commandment to study Torah, that this verse, like the verse regarding *mezuzah*, can be seen as linking Torah study with life. *Mikkan ʾameru*, it is on this basis, that they said that fathers are urged to teach their children Torah from an early age, and if they do not do so, it is considered as though they dug their children's graves.[97]

This reconstruction would explain why *b.Soṭah* 21b attributes the position requiring a father to teach his daughter Torah to *rabbanan*, "the Sages," rather than Ben Azzai. Ben Azzai's position, stated in aggadic terms in *m.Soṭah* 3:4, is actually the halakhic position of the Sages [*ḥakhamim*] according to our reconstruction of *Sifre Devarim*. If this reconstruction of the original version of

96 In the course of preparing this article for publication, my attention was called to the fact that David Weiss-Halivni proposes a similar emendation in his article "*Talmud torah lenashim*," *Mayim midalyav* 8 (1997) 24. He suggests reading "But the sages say: your children and not your children's children [*veḥakhamim ʾomerim: beneikhem velo benei beneikhem*]" or the like, a reference to the alternative exegesis proposed in the *baraita* in *b.Qidd.* 30a. See above, n. 93.

97 According to our explanation of Rabbi Yose ben Akiva's exegesis (above, text surrounding n. 54) the restriction of *beneikhem* to sons, not daughters, is contextual and explanatory; Rabbi Yose ben Akiva argues that since women do not and cannot study, the meaning of *beneikhem* in context must be sons, rather than daughters. Our reconstructed exegesis attributed to the Sages can likewise be seen as an explanation of their position; the Sages argue that the verse refers not only to formal education, from which they would probably agree that women should be exempted, but also to a father (or parent) teaching a child Hebrew and Torah from the moment the child learns to speak; this type of teaching, say the Sages, need not be limited to sons; in fact, it is a way of life and a prerequisite for long life, according to Deut 11:21, and as such should not be limited to boys.

the *midrash* is correct, this line may have been deliberately excised from *Sifre Devarim* when Torah study for women was no longer deemed obligatory or even desirable, or it may have been deleted accidentally due to the exigencies of transmission.

This reconstruction suggests that an early tannaitic position obligated both men and women in the *miṣvah* of Torah study, and that this position was originally ascribed to *ḥakhamim* or *rabbanan*, "Sages," indicating that it was considered authoritative. The implication of this as far as the exemption of women from time-triggered commandments is concerned, no matter whence this exemption is derived, is far-reaching, since, as we have shown, not only the prooftext but the very rationale for this exemption is bound up with the exemption of women from Torah study. By amoraic times, however, Rabbi Yose ben Akiva's view exempting women from Torah study, and the corollary exemption of women from time-triggered positive commandments, had become standard. As we have seen, Rabbi Yose ben Akiva's position, along with the relevant *midrash halakhah*: "your sons and not your daughters," is cited anonymously and exclusively in both *Bavli Qiddushin* and *Yerushalmi Berakhot*, where the question of the obligation of women arises explicitly, and the exemption of women from time-triggered commandments is explicit in the Mishnah and goes unchallenged in the Talmud. It is these views that became standard in the later codes.[98]

98 See n. 87 above. However, see also the view of David Golinkin referred to in n. 92 above, obligating women in Torah study. Golinkin does not extend this obligation to include positive time-triggered commandments, despite the link between the two in the rabbinic tradition.

A Lot of Learning is a Dangerous Thing

On the Structure of Rabbinic Expertise in the *Bavli*

Tzvi Novick
University of Notre Dame

The *locus classicus* for rabbinic authority in the Babylonian Talmud is the story of the oven of Akhnai (*b.B.Meṣ.* 59a–b). The current essay offers new insight into how this story operates, and, more importantly, into what issues it elides, by approaching it through a close reading of the story of Rav and the herders (*b.Sanh.* 5a–b) and its intertexts. The story of Rav and the herders constructs rabbinic expertise on the interface of two dialogical spheres, only one of which is engaged by the oven story: first, relationships among Rabbis, and second, relationships between Rabbis and other professional groups. The last part of the essay moves beyond the story of Rav and the herders to survey, and tentatively classify, interactions among Rabbis and professionals in the *Bavli*.

The "oven of Akhnai" story (*b.B.Meṣ.* 59a–b) has become the canonical source for analysis of law and authority in rabbinic Judaism.[1] In the current essay I approach this story, and these issues, indirectly, via a different halakhic narrative, that of Rav and the herders (*b.Sanh.* 5a–b), whose relevance to the oven

1 See, for example, Christine Hayes, "Rabbinic Contestations of Authority," *Cardozo Law Review* 28 (2006) 123–24; William Kolbrener, "'Chiseled from All Sides': Hermeneutics and Dispute in the Rabbinic Tradition," *AJSR* 28 (2004) 281–82; Shimshon Ettinger, "Controversy and Truth: On Truth in the Halakhic Context," *Shenaton hamishpat haʿivri* 21 (2000) 37. Jeffrey L. Rubenstein (*Talmudic Stories: Narrative Art, Composition, and Culture* [Baltimore: The Johns Hopkins Univ. Press, 1999] 34) has observed that the oven story constitutes "a rare example of a talmudic passage entering the general discourse of Western culture." For Rubenstein's take on the story see his discussion in *Talmudic Stories* and his additional remarks in סיפור תנורו של עכנאי: ניתוח ספרותי, in Joshua Levinson, et al., eds., *Higayon L'Yona: New Aspects in the Study of Midrash, Aggadah and Piyut In Honor of Professor Yona Fraenkel* (Jerusalem: Magnes, 2006) 457–78. For references to other secondary literature see Rubenstein, *Talmudic Stories*, 314–15 nn.1–3, and especially Nachman Levine, "The Oven of Achnai Re-Deconstructed," *HS* 45 (2004) 27 n.1. To Levine's list may be added, among others, David Kraemer, *The Mind of the Talmud: An Intellectual History of the Bavli* (New York: Oxford Univ. Press, 1990) 122–23, and two recent contributions, both in Jeffrey L. Rubenstein, ed., *Creation and Composition: The Contribution of the Bavli Redactors (Stammaim) to the Aggada* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2005), by Daniel Boyarin ("The Yavneh-Cycle of the Stammaim and the Invention of the Rabbis," 237–89) and Devora Steinmetz ("Agada Unbound: Inter-Agadic Characterization of Sages in the *Bavli* and Implications for Reading Agada," 293–337). Boyarin returns to the story still more recently in "Hellenism in Jewish Babylonia," in Charlotte Elisheva Fonrobert and Martin S. Jaffee, eds., *The Cambridge Companion to the Talmud and Rabbinic Literature* (New York: Cambridge Univ. Press, 2007) 354–56.

story has not been appreciated. This approach not only sheds new light on the rhetoric and meaning of the oven story, but also shows how the latter presents a simplified account of the tensions surrounding rabbinic authority. The conflict in the oven story is situated wholly within the study house: the Rabbis struggle with R. Eliezer, and if God intervenes on the latter's behalf, this intervention has the irrealist quality characteristic of all *dei ex machina*. The story of Rav and the herders engages some of the same issues as the oven story, but embodies them in a richer social context where the Rabbis constitute one professional group among others. If the oven story is concerned exclusively with the internal structure of the Rabbis' legal expertise, the herders story adds a second, intersecting concern: the relationship between legal expertise and other categories of expertise. In the first part of the essay, I examine how the herders story conceptualizes the internal structure of rabbinic expertise. The analysis of this part is refined in the second part of the essay by comparison of the story with some of its intertexts, among them the Akhnai story. The final part of the essay takes up the additional dimension engaged by the herders story, namely, the tension between legal and extra-legal expertise.

The Rabbinic Herder

The story of Rav and the herders in *b.Sanh.* 5a–b occurs in the context of a discussion about רשותא "authorization."[2] The discussion here supposes that the Patriarch in Palestine or the Exilarch in Babylonia might authorize individuals to perform such functions as judging and teaching, and that this authorization encompassed not only license to perform the function but also certain privileges in connection with its performance, such as freedom from liability in case of judicial error. One of the functions subject to authorization was "permitting firstborns." The firstborn animals of certain species were to be given to priests. If the animal was intact, the priest would offer it as a sacrifice in the Temple (or, after its destruction, allow the animal to graze unmolested). Profane slaughter and consumption could occur only if the animal had developed a particularly severe blemish. The task of the one who "permitted firstborns" was to determine whether the blemish in question was sufficiently severe as to license private consumption. With this background we may turn to the *Bavli*'s report.[3]

2 רשותא is closely related to the institution called סמיכה "ordination" in the *Bavli* and מינוייה "appointment" in the *Yerushalmi*. On the latter two terms, see *y.Sanh.* 19a (1:2) and Michael Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period* (Baltimore: Johns Hopkins Univ. Press, 2002) 382 (s.v. סמיכו); on מינוייה see also the *targumim* to Num 27:16. For a discussion of רשותא in the *Bavli* see Noah Aminoah, מומחים במסורת ההלכה התלמודית, *Diné Israel* 8 (1977) 141–69.

3 The translation is based on the text of MS Munich 95, as are all other translations from the *Bavli*

> What is authorization? When Rabbah bar Ḥannah was leaving for Babylonia, R. Ḥiyya said to Rabbi: The son of my brother is going down to Babylonia. May he instruct? He may instruct. May he judge? He may judge. May he permit firstborns? He may permit. When Rav was leaving for Babylonia, R. Ḥiyya said to Rabbi: The son of my sister is going down to Babylonia. May he instruct? He may instruct. May he judge? He may judge. May he permit firstborns? He may not permit.[4]

After a brief discussion of the familial relationships alluded to in the story, the *stam* wonders why Rabbi denied Rav the authority to permit firstborns.

> "He may not permit." Why not? If you will say, because he was not expert in blemishes, but did not Rav say: For eighteen months I grew up among herders to learn what is a permanent blemish [such as would permit profane slaughter] and what is a transient blemish [such as would not]"? Rather, [the reason Rabbi denied Rav permission to license blemishes was] to give honor to Rabbah bar Ḥannah. Or if you wish, alternatively, because of this very thing, that Rav was most expert in blemishes, and would permit blemishes with which people were unfamiliar, and they would say: Rav permitted a blemish of this sort, Rav permitted a blemish of that sort, and they would thus come to permit a transient blemish.

According to the first response offered by the *stam*, Rabbi denied Rav license to permit firstborn animals so as not to dilute the authority, and thus the accompanying social status, of Rabbah bar Ḥannah, who had already gone to Babylonia armed with Rabbi's imprimatur. The second response is more counterintuitive. The education that Rav received from the herders rendered him *too* expert in animal blemishes. He could now identify permanent blemishes unfamiliar to others, not only to lay folk but also to less knowledgeable licensed experts. The latter, unable to appreciate the zoological features supporting

---

in this essay. I have checked Munich 95 against the manuscripts available at the Online Treasury of Talmudic Manuscripts (http://jnul.huji.ac.il/dl/talmud) June 15, 2007. Quotations from the *Yerushalmi* follow MS Leiden and have been checked against the versions in Peter Schäfer's synoptic edition. For brief treatments of the story of Rav and the herders see Ephraim E. Urbach, *The Halakhah: Its Sources and Development*, trans., Raphael Posner (Ramat Gan: Massada, 1986) 295–96; Richard Kalmin, *Sages, Stories, Authors, and Editors in Rabbinic Babylonia* (Atlanta: Scholars Press, 1994) 165–66. Eliezer Samson Rosenthal (רב בן-אחי ר' חייה גם בן-אחותו?, in Saul Lieberman, et al., eds., *Henoch Yalon Jubilee Volume: On the Occasion of His Seventy-Fifth Birthday* [Jerusalem: Kiryat Sepher, 1963] 281–337, esp. 297–98) discusses the genealogical information in this story, which is not of concern here.

4 This tradition is paralleled in *y.Ḥag.* 1:8 (86c) = *y.Ned.* 10:8 (42b), where Rabbi appoints Rav להתיר נדרים ולראות כתמים "to permit vows and to see (that is, to determine the status with respect to menstrual laws of) bloodstains." Upon Rabbi's death, Rav seeks authority from Rabbi's son to permit firstborns, but the latter rejects the petition: "I will not add for you beyond what my fa-

Rav's conclusions, would be misled into classifying what were in fact transient blemishes as permanent ones.[5]

The second response is the one that will interest us here, for it effects a fundamental shift in the conceptualization of rabbinic expertise. The *stam* begins by understanding the authority of experts in purely personal terms. The expert derives authority straightforwardly from the knowledge that he possesses. The more knowledgeable the rabbinic candidate, the more readily should he be acknowledged and authorized as an expert. Rabbi's disqualification of Rav is therefore at first blush anomalous. The *stam*'s first response quarantines the anomaly by invoking an external consideration: Rav should indeed have been authorized to permit firstborns, but because authorization (incidentally) confers social standing, knowledgeable individuals may sometimes, on status grounds, be denied authority. Save for odd exceptions of this sort, expert authority supervenes directly on personal knowledge.

The *stam*'s second response recasts rabbinic expertise more fundamentally, as a social phenomenon. Experts in a given area form a collective unit whose members study and learn from each other's behavior. All members of the expert class must therefore implement roughly the same set of skills, so that their decisions are mutually intelligible. By achieving a level of expertise unintelligible to other Rabbis working in the area of animal blemishes, Rav excludes himself from the circle of the authorized. This insight coheres with Steve Fuller's observation that the authority claimed by an expert depends on the existence of expert peers who would, if need be, call him out. Because the layman does not in ordinary circumstances understand the expert's decision, his willingness to credit that decision rests on his awareness that the expert's colleagues – those in the know – have given it their explicit or implicit imprimatur.[6] The conse-

---

ther gave you." According to another tradition recorded in the same text, Rabbi licensed Rav to permit מומין שבגלוי "evident blemishes," and Rav unsuccessfully sought from Rabbi's son license to permit מומין שבסתר "concealed blemishes." On the *Yerushalmi* version see Alexei Sivertsev, *Private Households and Public Politics in 3rd–5th Century Jewish Palestine* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2002) 155, who takes it as evidence of "the household-based nature of at least some of the rabbinic courts" in the eponymous period. R. Ḥiyya's invocation of familial relationships in the *Bavli* parallel (not cited by Sivertsev) supports this characterization.

5 Very likely, it is the expert specifically, and not the layman, whom the *stam* imagines as mistakenly permitting a transient blemish, given that rabbinic law, early (for example, *m.Bekh.* 4:3) and late (for example, Mordecai Margulies, הלכות ארץ ישראל מן הגניזה [Jerusalem: Mossad HaRav Kook, 1973] 28:33, 29:7), stipulates, as a general rule, that an allegedly blemished firstborn animal must be shown to an expert before it is slaughtered. In *b.Bekh.* 36b there is evidence of greater latitude outside the Land of Israel toward lay identification of animal blemishes, but even there, the *stam* appears to assume that the authority of non-experts extends, in the ordinary case, to unmistakable blemishes only. In any case, the entire context of *b.Sanh.* 5a–b assumes the practice of expert identification.

6 Steve Fuller, "The Constitutively Social Character of Expertise," in Evan Selinger and Robert P.

quence, not drawn by Fuller, is that an expert who claims skills categorically superior to those of his colleagues will not enjoy authority.

Rabbi, of course, had another option available. He might have insisted on herder-like knowledge as a general precondition for authorization. All Rabbis who wished to license firstborns might have been required to train, like Rav, with herders. Rabbi's failure to pursue this option will be examined later in the essay. What is important for now is the *stam*'s claim about the internal dynamic of rabbinic expertise: once herder-like knowledge was jettisoned as a *requirement* for authorization, it became, given the social character of rabbinic expertise, a *disqualification*. The dynamic of learning and mimesis parlays unnecessary into impermissible knowledge.

Aleph and Akhnai

The *sugya* of Rav and the herders resonates with other reports elsewhere in the *Bavli*. According to R. Aḥa bar Ḥanina (*b.ᶜErub.* 13b), "it is evident to Him who spoke and the world came into being that there was no equal of R. Meir in his generation. And why did they not establish the law like him? Because his companions could not comprehend his intent (סוף דעתו, lit. the end of his mind)." R. Yoḥanan applies R. Aḥa's evaluation of R. Meir to R. Oshaya (*b.ᶜErub.* 53a): "R. Oshaya in his generation was as R. Meir in his; as none of R. Meir's companions could comprehend his intent, so none of R. Oshaya's companions could comprehend his intent." In its redactional context, R. Yoḥanan's remark responds to the story that immediately precedes it. The *mishnah* (*m.ᶜErub.* 5:1) had posed the problem of how one "expands" cities for the purpose of carrying on the Sabbath.

Crease, eds., *The Philosophy of Expertise* (New York: Columbia Univ. Press, 2006) 343: "The mystique of expertise is created by the impression that an expert's colleagues are sufficiently scrupulous that, were it necessary, they would be able and inclined to redress any misuse or abuse of their expertise. The fact that they do not means that the expert must be doing something right. Collegiality enables experts to exert what both Plato and Machiavelli would have recognized as an ideal form of power. In its ideal form, power thrives on a counterfactual that never needs to be realized – in less charitable terms, a persuasive bluff." According to the widely cited dichotomy drawn by Richard Stanley Peters ("Authority – I," *Aristotelian Society Supplement* 32 [1958] 204–24), and applied to rabbinic literature by Michael S. Berger (*Rabbinic Authority* [New York: Oxford Univ. Press, 1998]), authority is either personal or institutional. Personal authority derives from some feature of the authorized individual, such as old age or charisma. Institutional authority inheres in individuals insofar as they occupy a role, such as president or clerk, within a system of roles. But insofar as expertise is "constitutively social," it undermines this dichotomy. The source of the expert's authority is his personal knowledge. But recognition of the expert's authority – unlike, for example, the recognition of charisma – depends on the existence of other experts. Thus expertise is both personal *and* institutional. For a different dichotomy of authority, between deontic and epistemic, see Avi Sagi, "Models of Authority and the Duties of Obedience in Halakhic Literature," *AJSR* 20 (1995) 1–24.

Amoraim debate whether the verb "expand" in the mishnah is written with an ע (thus מעברין) or an א (thus מאברין). R. Yoḥanan reports: "I grew up with the master R. Oshaya for eighteen days, and I learned from him only one thing in our Mishnah, namely that 'how does one expand cities' is written with an א."[7]

The latter statement vividly evokes the story of Rav and the herders. R. Yoḥanan "grows up" for eighteen days (in Rav's case, eighteen months) with a figure whose knowledge is inaccessible to the rabbinic community at large. Rav acquires the herders' knowledge, but finds that it serves him poorly among the Rabbis, while R. Yoḥanan can learn nothing from R. Oshaya except the first letter of the alphabet, א, which stands at the farthest extreme from סוף דעתו, the "end of [R. Oshaya's] mind," which is ת, the final letter of the word דעת.[8] If language is the enabling condition for mutual intelligibility, then the fact that R. Oshaya's single teaching concerns the spelling of a word instantiates his general inability to make himself understood: for him, language is not a transparent medium, but an object, something *about* which rather than *through* which to assert claims.[9] Therefore R. Oshaya, despite his greatness, lacks halakhic authority.[10]

7 This tradition is probably connected to the report of an apparent falling out between R. Oshaya and R. Yoḥanan in *y.ʿErub.* 22b (5:1) and *y.Sanh.* 30b (11:4).

8 For conceptualization of Torah in terms of the range from א to ת, see also *b.ʿAbod. Zar.* 4a ("These are the human beings who fulfilled the Torah from *aleph* to *tav*").

9 Jorges Luis Borges' Aleph (Andrew Hurley, trans., *The Aleph: Including the Prose Fictions from* The Maker [New York: Penguin Books, 2000] 118–33) is a mystical object, a point in space containing all points. R. Oshaya's א, too, insofar as it serves as a placeholder for the Rabbi's inscrutability, enjoys something of this mystical quality.

10 Another intertext may here be adduced. In the *Yerushalmi* (*y.Moʿed Qaṭ.* 81c–d [3:1]), the account of the Akhnai incident and R. Eliezer's subsequent excommunication immediately follows the report of an attempt to excommunicate R. Meir, and Moses Margoliot, in his commentary to the *Yerushalmi* ad loc, links this report to the aforementioned statement by R. Aḥa in *b.ʿErub.* 13b. Thus Margoliot: "The Sages sought to excommunicate R. Meir, who disagreed with them, and no one could comprehend his intent, as it says in the first chapter of Eruvin." The *Yerushalmi* reads as follows: "They sought to excommunicate R. Meir. He said to them: I will not obey unless you can tell me who may be excommunicated, on what grounds one may be excommunicated, and on how many grounds one may be excommunicated." The *Yerushalmi* does not tell us what happened next. (The introductory ביקשו "they sought" might have suggested that the attempt was unsuccessful, except that the story of the successful excommunication of R. Eliezer that immediately follows is introduced with the same word. Thus, even if one accepts the *Yerushalmi*'s report as historical fact, the conclusion that "the excommunication was not put into effect" is not, *pace* Aharon Oppenheimer's entry on R. Meir in the *Encyclopedia Judaica* (1972) [11:1241], called for.) But its silence may be meaningful, for the conflict between the Sages and R. Meir, read against the background of R. Aḥa's statement, ends in a logical impasse. The two sides stand for different criteria for halakhic authority. The Sages take the view that perfect knowledge is unnecessary for halakhic decision-making, while R. Meir takes the opposite stance. The Sages' push to excommunicate R. Meir is an attempt to assert the invalidity of his criterion for halakhic authority. R. Meir responds by ratcheting the debate up one level: the Sages, he claims, do not have the halakhic authority to decide criteria for halakhic authority, because they are insufficiently knowledge

Against this background we may gain new insight into the story of the oven of Akhnai (*b.B.Meṣ.* 59a–b). The story arises, in the *Bavli*, in connection with the topic of "wronging through words," for example, reminding a repentant sinner of his previous deeds. The translation below is borrowed from Jeffrey Rubenstein, with some superficial changes and one important difference that I will discuss below.[11]

A. We learned there (*m.Kelim* 5:10): If he cut [an oven] into segments and placed sand between the segments, R. Eliezer rules that it is pure and the Sages rule that it is impure. And this is the oven of Akhnai.

B. What is "Akhnai"? R. Yehudah said in the name of Samuel: Since they surrounded it with words like a snake ("Akhnai") and declared it impure.

C. It was taught: On that day R. Eliezer responded with all the responses in the world, but they did not accept it from him. He said to them: If the law is as I say, let the carob prove it. The carob uprooted itself from its place and went one hundred cubits, and some say four cubits. They said to him: One does not bring proof from the carob. The carob returned to its place. He said to them: If the law is as I say, let the aqueduct prove it. The water turned backwards. They said to him: One does not bring proof from water. The water returned to its place. He said to them: If it is as I say, let the walls of the academy prove it. The walls of the academy inclined to fall. R. Joshua rebuked them. He said to them: When Sages defeat each other in law, what is it for you? It was taught: They did not fall because of the honor of R. Joshua, and they did not stand because of the honor of R. Eliezer, and they remain inclined.

D. He said to them: If it is as I say, let it be proved from heaven. A heavenly voice went forth and said: What is it for you with R. Eliezer, since the law is like him in every place? R. Joshua stood up on his feet and said: It is not in heaven (Deut 30:12).

E. What is "It is not in heaven"? R. Yirmiah said: We do not listen to a heavenly voice, since you already gave it to us on Mt. Sinai and it is written there, "Incline after the majority" (Exod 23:2).

F. R. Nathan came upon Elijah. He said to him: What was the Holy One doing at that time? He said to him: He laughed and smiled and said: My sons have defeated me, my sons have defeated me.[12]

able. This meta strategy plunges the debate into an infinite regress, signaled in the narrative by silence.

11 For Rubenstein's translation see *Talmudic Stories*, 36–37.

12 As Rubenstein (*Talmudic Stories*, 40–63) shows, the continuation of the story, which is often

As in the texts analyzed above, the story begins with the assumption that the ultimate criterion for halakhic authority is knowledge. God, the analogue of Rav's herders, enters the fray on the side of R. Eliezer. As Rabbi in the herder story denies authority to Rav, and implicitly to the herders, so the Sages refuse to concede to R. Eliezer or God.

What is missing here is an *explanation* for the paradoxical rejection of God's advocacy. In the stories discussed above, reasons are explicitly offered, whether for Rabbi's denial of authorization to Rav, or for the marginalization of R. Meir and R. Oshaya, but in this case the reader is not told, directly, *why* God's intervention should not constitute decisive evidence in favor of R. Eliezer: the cited verses explain why the Sages *need* not concede, but not why they *should* not. The absence of an explicit explanation highlights the story's core paradox and thus enhances its rhetorical force. The reticence of the Akhnai story captures the curiosity of the readers, and calls for their participation, to a greater degree than its more didactic analogues.

At the same time, the similarities with the other stories suggest that here, too, the explanation lies in the social, collaborative nature of rabbinic practice, which demands, in this case, that reasons be articulated, and that "intellectual intuitions" that cannot be transformed into words be assigned no legal weight.[13] If R. Eliezer cannot persuade the other Rabbis of his view, then even the imprimatur of heaven cannot advance his cause. Evidence for this interpretation comes from the very substance of the debate. The oven of Akhnai consists of distinct segments (חוליות), lateral cross-sections, joined to each other by sand (חול). R. Eliezer deems the oven pure, or more precisely, incapable of become impure. Since the oven segments are interrupted by sand, they do not form a whole, and so the "oven" is not in fact a vessel, but a collection of shards, and shards cannot contract impurity. The Sages, by contrast, view the oven as

---

neglected by scholars concerned with matters of interpretation and authority, is vital for appreciating the function of the story in its talmudic context. For my purposes here, the continuation of the story may be omitted.

13 "Intellectual intuition" is a notion borrowed from Immanuel Kant, who argues that human beings cannot know things as they really are, because our knowledge is conditioned by certain mediating structures, in particular space and time. To know things as they are would require that we "intuit them, without senses, and therefore that we should have a faculty of knowledge altogether different from the human." For the quotation and discussion, see Susan Neiman, *Evil in Modern Thought: An Alternative History of Philosophy* (Princeton: Princeton Univ. Press, 2002), 63. We may also adduce Plato, *Gorgias* 465a, where Socrates contends that the difference between τεχνη and ἐμπειρια lies in the fact that practitioners of the latter, but not the former, can give a rational account (λόγος) of why they do what they do. See Julia Annas, "Moral Knowledge as Practical Knowledge," in *Philosophy of Expertise*, 299 n. 22. Of course R. Eliezer also provides "all the responses in the world," presumably reasoned arguments, for his position, but these evidently fail to convince his interlocutors. In continuing to defend his view by calling forth miracles, he attempts to enforce an intuition for which he cannot offer persuasive evidence.

a whole vessel, and thus as capable of becoming impure.[14] For R. Eliezer, there is the bare fact of intervening sand; it is impossible to bridge this physical gap between the oven segments. The Sages, by contrast, operate not in the domain of unmediated objects, but in the domain of language, a phenomenon to which the halakhic context (the law of wronging through words) helps to alert us. For the Sages, the disparate segments (חוליות) may be joined by what is, after all, their *verbal* echo, namely sand (חול). The חוליות and the חול form, as words, though not as objects, a unified whole.[15] As, on the Sages' view, language glues together the community of authoritative halakhic decisors, so, in the particular matter at hand, the חול integrates the חוליות into a cohesive object. I am not, of course, articulating the halakhic rationale of the Sages' position on the oven's purity status, but its rhetorical force in the more fundamental debate about authority thematized in the story.[16]

Likewise, the *stam* explains that the oven was called Akhnai because הקיפוהו בדברים וטמאוהו "they surrounded him/it with words and declared him/it impure." According to Rubenstein, the two pronominal suffixes have different antecedents: they (the Sages) surrounded him, that is, R. Eliezer, with words, and declared it, that is, the oven, impure.[17] But the very fact that the two suffixes occur in immediate succession suggests that they have the same antecedent.

14 So Maimonides and Ovadiah of Bertinoro to *m.Kelim* 5:10 understand the debate. For slightly different understandings see Rashi and Ritva to *b.B.Meṣ.* 59a. See also the discussion in Ettinger, "Controversy," 66–67. On the purity status of broken vessels see Joshua Schwartz, "'Reduce, Reuse and Recycle': Prolegomena on Breakage and Repair in Ancient Jewish Society: Broken Beds and Chairs in Mishnah *Kelim*," *JSIJ* 5 (2006) 150–51.

15 Here I diverge somewhat from Maimonides and Bertinoro. The Sages, on their view, hold that the oven is deemed whole *despite* the intervening sand, while, on my interpretation, it is *because* of the sand that the oven counts as a whole vessel. On wordplay in rabbinic *aggadah*, see Jonah Fraenkel, סיפור האגדה: אחדות של תוכן וצורה (Tel Aviv: Hakibbutz Hameuchad, 2001) 174–97.

16 Others have assigned different symbolic significance to the oven debate. For Eliezer Segal ("Law as Allegory: An Unnoticed Literary Device in Talmudic Narratives," *Prooftexts* 8 [1988] 252), the question of parts and whole with respect to the oven may echo the conflict between minority and majority opinion thematized in the story. One might draw support for this approach from one of the few instances outside this story in which the verse "Incline after the majority" is cited in a narrative context. Tosefta *Beṣah* 2:12 discusses the case of a lamp that falls over on the festival. The consensus view is that it may be righted, but the house of R. Gamaliel adopts the stricter view. Once, at a festival meal in Rome attended by R. Gamaliel and the elders, a lamp fell. R. Akiba righted it, and drew the criticism of R. Gamaliel. R. Akiba responded: "Have you not taught, 'Incline after the majority'? Though you prohibit and they permit, the law follows the majority." According to both the *Yerushalmi* (*y.Beṣah* 61c [2:6]) and the *Bavli* (*b.Beṣah* 22a), the debate between R. Gamaliel and the elders concerned only a lamp built out of distinct parts (פרקים, according to the *Yerushalmi*, חוליות, according to the *Bavli*). Thus, as in our case, the issue of majority and minority opinion is played out with respect to an object composed of distinct parts. For other explanations of the symbolic function of the legal debate in the story see Levine, "Oven of Achnai," 29, 36.

17 Rubenstein, *Talmudic Stories*, 40.

And since it is clear that, at least at the literal level, the second verb describes the declaration of the *oven*'s impurity, it stands to reason that the antecedent in the first case too is the oven.[18] This interpretation is buttressed by the fact that the oven is the last-mentioned noun before the verbal phrase.[19] Thus the phrase indicates that the Sages surrounded the oven with words and rendered it impure.[20] Rubenstein raises this rendering as a possibility, but dismisses it because "I am not clear what it means to surround an oven with words."[21] On the approach that I have suggested, this approach becomes intelligible. For the Sages, the sand acquires its binding force as the *word* חול, in that this word echoes the word for the segments. Thus the Sages make the oven whole, and in turn impure, by means of words.

R. Eliezer's adversions to the carob tree and other objects in the subsequent debate likewise reflect his anti-dialogical stance. He claims that his view corresponds with the fact of the matter, and thus that reality is on his side, in the most literal way: it is *actually* on his side, obedient to his demands. For the Sages, this demonstration is strictly irrelevant. It will not do simply to point to the fact of the matter. Unless it can be articulated, made intelligible and ultimately persuasive, it carries no halakhic consequence. The heavenly voice, too, so long as it simply states a fact, without *arguing* for it, is ultimately, for the Sages, as mute as the carob tree or the aqueduct.

It is important to distinguish the above analysis of the Akhnai story from a superficially similar one according to which God and R. Eliezer adopt a realist stance toward law and the Sages a nominalist one. According to this interpretation, God and R. Eliezer conceive of legal categories as natural objects, or facts about the world, while the Sages view law as a construct, an artifact of human (or divine) invention.[22] On the interpretation that I have advanced, neither party denies the realist ideal (just as the *stam* does not deny that Rav would diagnose animal blemishes better than any authorized inspector); which is to say, however, that the contrast between realism and nominalism is irrelevant to the story's dynamic. Rather, at issue in the Akhnai story, as in the other passages

18 Given that the Sages end up (in the unquoted second half of the story) excommunicating R. Eliezer and rendering impure all the objects that he had ruled pure, it is quite possible that the second verb indicates, secondarily, that the Sages rendered R. Eliezer himself impure.

19 See Steinmetz, "Agada Unbound," 315–16 n. 48.

20 Steinmetz ("Agada Unbound," 316) would make the Sages and R. Eliezer together the subjects of the two verbs, but, as it is clear that only the Sages, to the exclusion of R. Eliezer, rendered the oven impure, it is more reasonable to take the Sages alone as the subjects of the second verb, and thus of the first.

21 Rubenstein, *Talmudic Stories*, 316 n. 14.

22 See, for example, Vered Noam, "Traces of Sectarian Halakhah in the Rabbinic World," in Steven D. Fraade, et al., eds., *Rabbinic Perspectives: Rabbinic Literature and the Dead Sea Scrolls* (Leiden: Brill, 2006) 82–85.

I have drawn into its intertextual orbit, is the relationship between rabbinic authority and rabbinic knowledge. For R. Eliezer, knowledge directly and immediately underpins authority. For the Sages, the transition from knowledge to authority is mediated by a sphere of social, dialogical interaction, and the mediating role of this sphere generates expectations of intelligibility and persuasion.[23]

Rabbis and Other Experts

God's role in the oven story is filled, in the story of Rav and the herders, by the herders. If the immediate conflict in both stories occurs among Rabbis – R. Eliezer against the Sages, Rav against Rabbi – the outside factor that establishes the credentials of the party of "truth" (R. Eliezer, Rav) against the party of "dialogue" (the Sages, Rabbi) is God in the one story, and the herders in the other. Much of the oven story's force derives from God's intervention. He is not only in the best position to vouch for the correctness of R. Eliezer's view; he is also, through his Torah, the ultimate source of law. God's endorsement of R. Eliezer therefore problematizes rabbinic authority in the starkest theological terms. But what the oven story gains in theological power, it gives up in sociological complexity. Though it goes beyond the walls of the academy in support of R. Eliezer, the story finds his champion in heaven, not on earth, and so eclipses any potential flesh-and-blood competitors to rabbinic authority. In the story of Rav and the herders, by contrast, rabbinic authority is set against that of another class of professionals. Rabbi's exclusion of Rav constitutes, simultaneously, a rejection of the herders, from whom Rav acquired his knowledge, from the sphere of privileged legal authority.

We have here to do with a problem in the dynamics of what may be called "secondary expertise." Many forms of expertise, like medicine or carpentry, emerge directly out of the general discourse. The layman will, for example, talk about skin cancer, while the dermatologist will distinguish different kinds of skin cancers according to their severity, etiology, and so on, and use a distinct term for each. In taking the layman's conceptual space as the starting point for its own specialized discourse, medicine constitutes a "primary expertise." Law is, in many spheres of its activity, a secondary expertise, in that it applies itself to areas already occupied by primary forms of expertise. Thus, for example, drug regulators apply legal categories and legal consequences to distinctions situated not in the general discourse, but in the conceptual space of the medical field. Not all legal activity is secondary, in this sense. Much of family law, for example, supervenes directly upon such lay concepts as marriage and blood relations.

While all forms of expertise, by definition, oppose themselves to the lay, a secondary expertise must, additionally, define itself in opposition to the primary

23 For a similar view see Steinmetz, "Agada Unbound," 320–21.

expertise whose space it occupies.[24] In the case of Rav and the herders, the law attaches legal consequences (whether a firstborn animal may be slaughtered profanely) to zoological distinctions (for example, whether a blemish is permanent or transient). Such zoological distinctions belong to the expert domain of, among others, the herder. Legal experts, whom we may identify, from the perspective of the *stam*, with the Rabbis, might take a number of different stances with respect to herders. One might imagine them leaving determinations of fact to herders, and retaining for themselves the authority to declare the animal's consequent legal status; this strategy may be designated as *deference*. Or one might imagine the herder being excluded, but his expertise retained: Rabbis would have to receive training equivalent to that of herders as a condition of authorization to permit firstborns. Let us call this strategy *specialization*. The strategies of deference and specialization both involve legal acknowledgment of the herder's expertise, so that the latter retains its status as primary expertise, while law supervenes as secondary expertise. According to a third strategy, which may be called *legalization*, the herder's expertise becomes irrelevant: law itself capture the primary determinations of fact without the benefit of herder-like zoological knowledge. These three strategies should be understood as de-

24 In addition to these two interactions, that is, of expert and layman, and of secondary and primary expertise, a third relevant interaction should be noted: different social groups may compete for expert (or authoritative) status with respect to a particular body of knowledge. While the first two interactions may be conceived of as vertical, the third is best imagined as horizontal. It is this third area to which scholars interested in rabbinic expertise have devoted the majority of their attention. See, for example, the discussion of the negotiations between priestly and non-priestly legists in Steven D. Fraade, "Shifting from Priestly to non-Priestly Legal Authority: A Comparison of the *Damascus Document* and the Midrash *Sifra*," *DSD* 6 (1999) 109–25; among Rabbis, scribes, priests and judges in Catherine Hezser, *The Social Structure of the Rabbinic Movement in Roman Palestine* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1997) 467–89; and between Rabbis and women (whose interaction might also be characterized in terms of the expert-lay dichotomy) in Charlotte E. Fonrobert, *Menstrual Purity: Rabbinic and Christian Reconstructions of Biblical Gender* (Stanford: Stanford Univ. Press, 2000) 110–11; Daniel Boyarin, "Women's Bodies and the Rise of the Rabbis: The Case of Sotah," in Jonathan Frankel, ed., *Jews and Gender: The Challenge to Hierarchy* (New York: Oxford Univ. Press, 2000) 88–100; Daniel Boyarin, "A Tale of Two Synods: Nicaea, Yavneh, and Rabbinic Ecclesiology," *Exemplaria* 12 (2000) 21–62. Compare likewise, for an earlier period, the focus on "religious specialists" in Lester L. Grabbe, *Priests, Prophets, Diviners, Sages: A Socio-historical Study of Religious Specialists in Ancient Israel* (Valley Forge, Pa.: Trinity Press International, 1995). Fonrobert's discussion is indicative of the scholarly neglect of the topic of rabbinic interaction with primary forms of expertise. She analyzes a story in the *Bavli* involving three Rabbis conversing before a blood-cupper. One Rabbi observes a subtle distinction in the color of the drawn blood, while another Rabbi, failing to see any distinction, declares himself unfit to examine menstrual blood. Fonrobert reads this scene as male "cupping-house talk" that displaces women from serving as inspectors of their own menstrual blood. This may be, but Fonrobert's argument depends on a silence that is not framed by the text, that is, the silence of women. The silence that the text *does* frame, namely, that of the cupper, also deserves our attention.

scribing logical extremes; nuanced intermediate alternatives may be imagined, and some of these will be evidenced below.[25]

In *b.Sanh.* 5a–b, Rav pursues specialization, but Rabbi instead insists, according to the *stam*, on legalization. Another case involving herders (*b.Sanh.* 18b) illustrates the *stam*'s resistance to deference.

> The Rabbis once heard three herders. One said: if the early and the late [crops] sprout together, it is Adar, and otherwise it is not. The other said: if the ox dies of frost in the morning, and at noon scratches in the shade of the date tree, it is Adar, and otherwise it is not. The last said: if [even] a strong east wind is such that you can puff up your throat and it goes out against it, it is Adar, and otherwise it is not. And the Rabbis relied on them and intercalated the year.

The Rabbis appear to rely on the herders' maxims in deciding that Adar (early spring) has not yet arrived and thus that the year should be intercalated. The *Yerushalmi* parallel (*y.Sanh.* 18c [1:2]; *y.Roš.Haš.* 58b [2:5]) assigns the herders an ever greater role in the decision than the *Bavli*:

> It once happened that three herders intercalated the year. One said: the early and late in Adar sprout. The other said: an ox in Adar dies in the cold and scratches its hide in the share of the date tree. The last said: the east wind in Adar, puff up your throat and it goes out against it. And we have noticed that this year has none. And they intercalated the year on the basis of their words.

The header to the *Yerushalmi* story highlights the herders' contribution by rhetorical exaggeration: they are credited with intercalating the year, though in fact, as we soon discover, they only provided the information on the basis of which it was intercalated. No such header occurs in the *Bavli*. More importantly, in the *Yerushalmi* version, the herders appear to testify before the Rabbis. Each makes his own observation, as in the *Bavli*, and the three together report: "And we have noticed that this year has none [of the aforementioned signs of spring]."

25 The interaction between law as secondary expertise and various forms of primary expertise may also be analyzed under the legal theory of autopoiesis, to which the work of Niklas Luhmann has made perhaps the greatest contribution. According to this theory, law is a "closed system," that is, an independent, self-perpetuating conceptual space. Nevertheless, it "observes" and responds to other systems. Such interactions, called "couplings," may be structural (systematic) or momentary. For a convenient overview of the autopoietic approach to law see Gunther Teubner, ed. *Autopoietic Law: A New Approach to Law and Society* (New York: Walter de Gruyter, 1988). For a lucid summary and critique of Luhmann's thought in particular, see Hugh Baxter, "'Autopoiesis' and the Relative Autonomy of Law," *Cardozo Law Review* 19 (1998, 1987–2099. See also Roger Cotterrell, *Law's Community: Legal Theory in Sociological Perspective* (Oxford: Clarendon Press, 1995) 91–110.

According to the *Bavli*'s version, by contrast there is no direct interaction between the herders and the Rabbis. The Rabbis rather overhear the herders talking among themselves and making general observations about seasonal patterns. The *Bavli*'s herders enter into rabbinic discourse, as it were, like the angels and demons whose discussions, normally inaccessible, are in other stories in the *Bavli* sometimes overheard מאחורי הפרגוד "from behind the curtain."[26]

Both the *Bavli* and the *Yerushalmi* immediately challenge aspects of the narrative. I cite first the *Yerushalmi*:

> Said R. Ḥelbo: did the court accede (הסכים) to them? Did not R. Ze'ira say, all must agree on the same ground [for intercalation]? Since these agreed to these, and these to these, it is as though they all agreed on the same ground.

R. Ḥelbo wonders how the court could have accepted the herders' testimony, given that each identified a different basis for intercalation. The answer seems to be: since they all testified together, they implicitly endorsed each other's observations. The *Bavli* echoes the *Yerushalmi*'s language but poses an altogether more fundamental objection:

> Do you think that the Rabbis really relied (סמכו) on three herders? Rather, the Rabbis relied on their own calculations, and merely found corroboration in the herders.

The *stam* rejects out of hand the possibility that the Rabbis' decision to intercalate rested on what they had overheard from the herders. They must independently have determined that intercalation was called for. The herders' remarks served only as confirmation.[27] Thus the *Bavli*, in its revision both of the narrative and of the exchange that follows, shows itself hostile to rabbinic deference to the expertise of herders.

In other cases, however, Rabbis seem more willing to defer to forms of primary expertise or to "specialize" in them, and the exclusionary tendency in the above two cases may inform less on a general view of rabbinic authority in the *Bavli* than on the Rabbis' poor opinion, well-attested elsewhere, of herders. An instance of deference, which echoes the herders story verbally and the

26 See, for example, *b.Ber.* 18b; *b.Ḥag.* 15a. While the line "and the Rabbis heard them speaking" occurs only in Munich 95 – the versions in MS Yad Harav Herzog and MS Firenze 9–7 preface the herders' statements with the report that they were sitting around (הוו יתבי) or standing around (הוו קיימי), respectively, and do not explain how the Rabbis came to know what they said – these versions, too, omit the herders' collective declaration and seem clearly to imagine them as talking among themselves.

27 For the notion that certain seasonal factors may not constitute grounds for intercalation, but can serve as support (סעד), see *t.Sanh.* 2:4, 12.

oven story thematically, occurs in *b.Ned.* 20a–b.[28] Rabbi Yoḥanan b. Dahabai reports that the מלאכי השרת "ministering angels" informed him that certain "deviant" sexual practices result in handicapped (lame, deaf, and so on) children. R. Yoḥanan (not b. Dahabai) notes that, according to the Sages, such practices are nevertheless permitted. This prompts Amemar to remark:

> Who were these "ministering angels"? Rabbis. For if you say they were really ministering angels, why would R. Yoḥanan say that the law is not like R. Yoḥanan b. Dehabai? After all, they are most expert in the formation of the fetus!

Amemar assumes that if R. Yoḥanan's source really was the ministering angels, then the law ought to take their claims into account and prohibit the specified practices, because angels are בקיאי בצורת הולד טפי "most expert in the formation of the fetus." Precisely this ground, *mutatis mutandis*, is offered by the *stam* for the denial of authorization to Rav: he was פקיע במומי טפי "most expert in blemishes." For Amemar, however, this constitutes a reason to accept the revealed information. No one objects that angelic revelations are generally unavailable and unconfirmable, and therefore ought not to enter into legal decisions. Is the inconsistency to be explained by positing different attitudes toward angels than toward herders? Or different legal philosophies on the parts of Amemar and Rav's *stam*? The tension may be resolved simply by the observation that the specific concern articulated in the herder story, of others drawing incorrect inferences, does not seem to arise here.

A more mundane case of deference, or partial deference, may be found in *b.Sanh.* 7b. The *Bavli* reports that when R. Huna judged, presumably in a monetary dispute, he would gather ten Rabbis to sit with him, so that "each might carry a chip from the beam," that is, so that responsibility for the decision would be distributed over many decisors. Immediately afterward, we are told of R. Ashi, who, when he was asked to examine an animal to determine whether it was a טריפה, that is, whether it was so grievously sick that it was unfit for slaughtering and consumption, would gather to him all the butchers of Mata Meḥasia, so that, again, each might carry a chip from the beam. The equivalence of R. Ashi and the butchers *within* the second story, and of the butchers and R. Huna's rabbinic companions *across* the two stories, effects a more or less complete synonymy between the expertise of the Rabbi and the expertise of the butcher in connection with the law of טריפה. The precise role envisioned by R. Ashi for the butchers is not clear, but they seem to bear roughly equal decision-making responsibility with him.

As examples of specialization, beyond Rav's abortive attempt in b.*Sanh.* 5a–b,

28 On this text see generally Alyssa Gray, "The Ministering Angels Told Me: Bavli Nedarim 20a–b

we may point to R. Ḥanina, who, according to the *stam* (*b.Yoma* 49a), could allow R. Yehoshua to grind and eat watercress on the Sabbath because R. Ḥanina was "expert in medicine." Likewise *b.Ḥul.* 57a considers whether a certain Rabbi is "expert in poultry."[29] But we cannot be certain that the expertise spoken of in these cases indicates a level equivalent to that of a primary expert (doctor, poultry handler), or rather some lesser or "folk" sort of expertise. Nor can it be assumed that such rabbinic specialization is motivated by the desire to obviate consultation with (non-rabbinic) primary experts; other facts, such as the complexity of the total halakhic field, may independently motivate specialization.

Systematic study of the different forms of expertise across different periods and corpora remains a desideratum.[30] To take one example, and impressionistically at that, tannaitic texts appear to be more at ease than the Bavli with deference toward doctors. Thus, for example, the Tosefta (*t.Nid.* 4:3) reports two cases in which the Sages of Yavneh, confronted with a halakhic question concerning tissue that had issued from a woman, turn to "the doctors" to determine its origin. In another case (*t.ʾOhal.* 4:2), Theodorus the doctor leads a group of doctors in pronouncing on the identity of bones that had been uncovered in the area of Lod. Elsewhere (*m.Bekh.* 4:4), Theodorus' opinion about the viability of a cow whose womb has been excised is cited to demonstrate that R. Ṭarfon ruled erroneously in a case about the law of טריפה. The *Bavli* comments on all of these texts, and it is not insignificant that they raise no objection to their depiction of consultation with doctors.[31] But it is likewise not without significance that cases of bald deference to doctors appear to be much rarer in the *Bavli*.[32]

Conclusion

I have traced in this essay some of the ways in which a group of thematically and in some cases linguistically related texts in the *Bavli* structure rabbinic expertise. These texts presume that rabbinic expertise is, in Steve Fuller's terms,

---

and Its Medieval Interpreters" in Walter Jacob and Moshe Zemer, eds., *Sexual Issues in Jewish Law: Essays and Responsa* (Pittsburgh: Rodef Shalom Press, 2006) 31–81.

29 See also *b.Ḥul.* 9a, requiring that a scholar be skilled in script, ritual slaughter, and circumcision. On this passage see Yaakov Elman, "Orality and the Redaction of the Babylonian Talmud," *Oral Studies* 14 (1999) 55.

30 The scholarship of Meir Ayali on workers and artisans in rabbinic literature provides a foundation for such study.

31 For the citation of *t.Nid.* 4:3, see *b.Nid.* 22b; of *t.ʾOhal.* 4:2, see *b.Naz.* 52a; of *m.Bekh.* 4:4, see *b.Sanh.* 33a, 93a; *b.Bekh.* 28b. It is of course possible that the *Bavli* takes Theodorus to be a Rabbi.

32 Moshe Beer (אמוראי בבל: פרקים בחיי הכלכלה [2nd ed.; Ramat-Gan: Bar-Ilan Univ. Press, 1982 (1974)] 281, 283) identifies only one example in the *Bavli*, and though he does not claim exhaustiveness, he collects many more tannaitic sources. On Rava's relationship with a doctor's household see Yaakov Elman, "The Socioeconomics of Babylonian Heresy," *Jewish Law Association Studies* 17 (2007) 83–84, 87–88.

constitutively social. Most of the surveyed texts focus on the implications of this presumption for relationships among Rabbis, and in particular, on the way this presumption disfavors Rabbis who are too knowledgeable or too insightful. I have highlighted the story of Rav and the herders on *b.Sanh.* 5a–b not only because it has received comparatively little scholarly attention, but also because it also introduces, if incidentally, the implications of the social character of rabbinic expertise for the relationship between Rabbis and other experts. The result of the *stam*'s intervention in this story is the production of a body of zoological knowledge that is specific to the Rabbis, and that alone is relevant (or indeed even allowable) in rabbinic decision-making. This intervention ensures the possibility of intelligible dialogue among (authorized) Rabbis even as it excludes non-rabbinic herders, with their greater expertise, from the conversation. A distinctive category of knowledge is created that both opens up the internal space of rabbinic discourse and shutters it off from other discourses.

By setting the story of Rav and the herders in conversation with the story of the oven of Akhnai, I have attempted to show that the latter ignores the sociological considerations underlying the portrait of rabbinic authority that it constructs. The oven story's mythic modality has room only for mortals (as a unitary group) and God (and perhaps for demi-gods, as R. Eliezer). The story of Rav and the herders grounds this vertical axis on the horizontal plane of concrete human interaction. It encourages us to ask how the characteristic features of expert rabbinic discourse in the *Bavli* arise in and impinge upon the complex network of primary experts with which the Rabbis, as secondary experts, intersect. The preliminary categorization of such intersections that I offer in the last part of this essay may help to organize further research in this area.

I thank Professors Christine Hayes and Richard Hidary for their comments on an earlier draft of this essay.

Talmudic Astrology

Bavli Šabbat 156a–b

Jeffrey L. Rubenstein
New York University

This article presents a literary and structural analysis of the longest sustained treatment of astrology in the Babylonian Talmud, the *sugya* found at *Šabbat* 156a–b, often considered the "*locus classicus*" of the rabbinic perspective. Here originate the expressions *yesh mazal leyisrael* and *ayn mazal leyisrael*, whether the fate of a Jew is or is not determined solely by planetary bodies. The *sugya* offers an outstanding example of the compositional techniques of the redactors (*stammaim*), who have collected earlier traditions, juxtaposed opposing conceptions, and reworked and glossed their sources to create a "theological *sugya*." The careful arrangement of sources communicates a totality of meanings, ideas, and facets of the issue that cannot be expressed by a single tradition alone. In this way the redactors explore different aspects of the tension between astrology and free will and between celestial determinism as opposed to reward and punishment. The final section of the paper situates the *sugya*'s tensions in the cultural context of Sasanian Iran and the similar struggle of Zoroastrian theologians.

"It is generally believed that astrology did not enter Judaism before the Middle Ages. The discussions in the Talmud (*b.Šabb.* 156b), not withstanding, astrology only became a serious problem in the thirteenth century."[1] So wrote Manfred Lehman in 1975 upon the publication of several astrological texts found among the Qumran scrolls, on the basis of which he called for a reevaluation of ancient Jewish views on astrology. Since then a number of studies have reexamined Jewish writings from late antiquity and arrived at more nuanced perspectives, recognizing that astrology surfaces as a "serious problem" already in rabbinic sources.[2] Because no distinction existed between (what we would call) astronomy and astrology, the Rabbis could no more easily dismiss astrology outright than we today can ignore the efficacy of modern medicine.[3] "A learned and

1 Manfred R. Lehmann, "New Light on Astrology in Qumran and the Talmud," *RevQ 8* (1975) 599.

2 To be fair, there were some discussions of astrology that appreciated the complexity of the problem even before Lehmann's article, though I believe he accurately sums up the general sentiment. See, for example, Jacob Neusner, *A History of the Jews in Babylonia* (5 vols.; Leiden: Brill, 1965–70) 2:85–87, 140–43, 4:190–94, 5:330–34; Ephraim Urbach, *The Sages: Their Concepts and Beliefs*, trans. Israel Abrahams (Jerusalem: Magnes, 1979 [1969]) 275–78.

3 As succinctly stated by Erich Bischoff, *Babylonisch-Astrales im Weltbilde des Thalmud und Midrasch* (Lepizig: Hinrichs, 1907) 115: "Astrologie und Astronomie sind ursprünglich eins."

cultured man of those times," Lieberman observes, "could not reject the science of Astrology, a science recognized and acknowledged by all the civilized ancient world."[4] This "scientific" truth, however, potentially clashed with a host of tenets of rabbinic Judaism – free will, reward and punishment, repentance, and divine providence among others. Numerous traditions scattered throughout rabbinic compilations offer a variety of perspectives on this topic, spanning the spectrum from embrace to rebuff, accommodation to resistance.

For all the virtues of both past and more recent approaches to astrology, they suffer from the same difficulty that applies to the description of "the rabbinic view" of other important theological issues. Different traditions attributed to different Sages who lived in different times express a variety of perspectives, often contradicting each other, and usually removed from their original contexts. Because rabbinic literature lacks a systematic mode of presentation of theological ideas, the scholar must systematize the traditions and distinguish majority and dominant views from minority and anomalous positions. Though necessary and helpful for certain purposes such as broad, comparative study, this task tends to produce an unwieldy synthesis and can involve a large measure of subjectivity.[5]

Here I take an alternative strategy: a literary and structural analysis of the longest sustained treatment of astrology in the *Bavli*, found at *b.Šabb.* 156a–b. As indicated by Lehman's citation, this passage is widely recognized as the "*locus classicus*" of the rabbinic position. It can be designated a "theological *sugya*," that is, a carefully crafted literary unit devoted to the exploration of a discrete theological topic.[6] Various traditions from this *sugya* are cited in almost every scholarly discussion of astrology, but the entire series of traditions and the

4 Saul Lieberman, *Greek in Jewish Palestine* (New York: Jewish Theological Seminary, 1942) 98.

5 See Baruch Lifschitz, "L'ancienne synagogue de Tibériade, sa mosaïque et ses inscriptions," *JSJ* 4 (1973) 43–55, who claims, "les docteurs de la Loi combattaient avec acharnement les tendances astrologiques" (45). Günter Stemberger, "Die Bedeutung des Tierkreises auf Mosaikfussböden spätantiker Synagogen," *Kairos* 17 (1975) 23–56, on the other hand, suggests: "Im allgemeinen steht die rabbinsiche Traditionen Tierkreis und Astrologie ambivalent gegenueber" (34); while Neusner, *History*, 4:193 (writing about the fourth century), states: "No Sage now denied the accuracy of astrology, which was almost universally believed to be an exact science." See too Bischoff, *Babylonisch-Astrales*, 115–33; Ludwig Wächter, "Astrologie und Schicksalsglaube im rabbinischen Judentum," *Kairos* 11 (1969) 181–200; Joel C. Dobin, *To Rule Both Day and Night: Astrology in the Bible, Midrash and Talmud* (Inner Traditions International: New York, 1977); Meir Bar-Ilan, "Astrology in Ancient Judaism/Astronomy in Ancient Judaism," in Jacob Neusner, et al., eds., *The Encyclopedia of Judaism. Vol. 5. Supplement Two* (Brill, Leiden: 2004) 2031–44.

6 I believe Louis Jacobs first called attention to theological *sugyot* in "The *Sugya* on Sufferings in B. *Berakhot* 5a, b," in Jakob J. Petuchowski and Ezra Fleischer, eds., *Studies in Aggadah, Targum and Jewish Liturgy in Memory of Joseph Heinemann* (Jerusalem: Magnes, 1981) 32–44. And see Yaakov Elman, "Righteousness as Its Own Reward: An Inquiry into the Theology of the Stam," *PAAJR* 57 (1991) 35–67.

sugya itself rarely have been studied in their entirety.[7] Yet here, as in other such theological *sugyot*, the whole is much greater than the sum of the parts, and each tradition can be fully appreciated only when understood within its literary context. Recent research has demonstrated that the post-amoraic talmudic redactors, the *stammaim*, created aggadic and theological *sugyot* such as this, weaving together and substantively reworking earlier traditions into sustained compositions.[8] In this way they gave expression to their own views and grappled with significant cultural tensions. Focus on the *sugya* constructed by the *stammaim* also has the advantage of providing a somewhat narrower historical context, namely the period of redaction of the *Bavli*, c. 550–650 C.E.

The *sugya* engages the issue of astrology through the formulae *yesh mazal leyisrael* and *ayn mazal leyisrael*, literally "Israel has a planet / Israel has no planet," that is, the fate of a Jew is or is not determined by the celestial bodies. (The term *mazal* here means "planet," which included the sun and moon in the Aristotelian-Ptolemaic cosmology. However, to avoid confusion I will generally transliterate the word rather than translate it, especially as its meaning changes in some sources.) Yet neither the literal meaning of the formula nor this paraphrase does full justice to the debate. As we will see, almost all the rabbinic traditions collected in our *sugya* concede that planetary bodies impact the fate of Jews to some extent.[9] The key question was not the validity of astrology per se, but how and in what ways it influenced the course of life, and whether that influence was absolute or provisional. Joshua Trachtenberg has put it well: "The issue was hardly at all whether the stars influence men but rather just how vital and irremediable their influence is."[10] These formulae become the standard

7 The entire *sugya* is analyzed by Kocku von Stuckrad, *Das Ringen um die Astrologie: Jüdische und christliche Beiträge zum antiken Zeitverständnis* (Berlin: de Gruyter, 2000) 460–80 (and more briefly in his summary article "Jewish and Christian Astrology in Late Antiquity: A New Approach," *Numen* 47 [2000] 26–28). Stuckrad concentrates on the first part of the *sugya*, and is interested in content rather than form. He therefore deals briefly with the three stories that conclude the *sugya*, so our analyses complement one another nicely. This and Stuckrad's other publications are the best and most thorough treatments of astrology in rabbinic and ancient Jewish sources. See too his *Frömmigkeit und Wissenschaft: Astrologie in Tanach, Qumran und frührabbischer Literatur* (Frankfurt am Main: Peter Lang, 1996).

8 See the essays collected in Jeffrey L. Rubenstein, ed., *Creation and Composition: The Contribution of the Bavli Redactors (Stammaim) to the Aggada* (Tübingen: Mohr-Siebeck, 2005); and Rubenstein, *The Culture of the Babylonian Talmud* (Baltimore: Johns Hopkins Univ. Press, 2003).

9 The *Bavli* often uses such binary formulae to refer to legal views in an inexact way for heuristic and mnemonic purposes. Thus the terms "a sukkah is a permanent dwelling" and "a sukkah is a temporary dwelling" are used to conceptualize different tannaitic views, not all of which agree in all respects; see Jeffrey L. Rubenstein, "The Sukkah as Temporary or Permanent Dwelling: A Study in the Development of Talmudic Thought," *HUCA* 64 (1993) 137–66.

10 See, for example, Joshua Trachtenberg, *Jewish Magic and Superstition: A Study of Folk Religion* (New York: Behrman, 1939) 250.

rubrics with which both medieval jurists and modern scholars discuss rabbinic attitudes to astrology. Taken together, they are cited six times in our *sugya*, but only attested once elsewhere in the *Bavli*, and never in other rabbinic texts of the classical period.[11] This *sugya*, therefore, is of fundamental influence and importance with respect to the nature of the debate in subsequent centuries.

After presenting a translation of the entire *sugya*, I will discuss its structure, followed by an analysis of each of its three primary units. My main approach will be literary, but I will employ source-criticism and form-criticism in order to explore how the redactors reworked earlier sources. I am less concerned with recovering the history of the component traditions, for example, what the rabbis quoted originally meant by the sayings ascribed to them. Rather my goal throughout the article is to delineate how the individual traditions contribute to the *sugya* as a literary whole, what the redactors attempted to convey about astrology in creating the *sugya*, and how they communicate their views through the juxtaposition and reworking of earlier sources. Finally, an attempt will be made to set the *sugya* in its wider cultural context within Sasanian Iran.

The text below follows MS Oxford 366 of *b.Šabb.* 156a–b.[12] Emendations based on other manuscripts and printings are printed in angle brackets. Major variants can be found in the appendix. Glosses of the *stammaim* are printed in smaller font. In the first unit the comments of Babylonian *amoraim* are printed with underline to distinguish them from the Palestinian amoraic traditions upon which they are based.

Unit I

א כתי' אפינקסיה דר' יהושע בן לוי

א האי מאן דבחד בשבתא יהא גיברא ולא חדא ביה מאי ולא חדא ביה אילימא ולא חדא ביה לט[י]בו והא אמ' רב ‹אשי› אנא בחד בשבא הואי אלא לא חדא לבישו והאמ' רב אשי אנא ודימי בר קקוזיתא הוינ' בחד בשבא אנא מלכי ואיהו ריש גנבי אלא או כוליה לטיבו או כוליה לבישו

ב האי מאן דבתרי בשבא יהא גבר רגזן משום דביה איפליגו מיא

ג האי מאן דבתלתא בשבא יהא גבר עתיר וזנאי מ'ט משום דאיברו ביה עשבים

ד האי מאן דבארבעה בשבא גבר נהיר וחכים מ'ט משום דאיתליו ביה מאורות

ה האי מאן דבחמשא בשבתא יהא גבר גמיל חסדין מאי טעמ' משום דאיברו ביה דגים ועופות

ו האי מאן דבמעלי שבתא יהא גבר חזרן אמ' רב נחמן בר יצחק חזרן במצות

ז האי מאן דבשבתא יהא בשבתא ימות על דאחילו עלויה יומא רבא בשבתא אמ' רבה בר רב שילא וקדישא רבא יתקרי

11 See nn. 59, 61.

12 Oxford 366, Opp. Add. Fol. 23, as found on the CD-ROM of the Saul Lieberman Institute of Talmudic Research, Version 5, 2002.

2 אמ׳ להו ר׳ חנינא פוקו ואמרו ליה לבר ליואי לא מזל יומ׳ גורם אלא מזל שעה גורם

א האי מאן דבחמה יהא גבר זיותאן אכיל מדילי ושתין מדיליה ורזוהי גליין ואי גניב לא מצלח

ב האי מאן דבכוכב נוגה יהי גבר עתיר וזנאי מ׳׳ט משום דאיברו ביה מאורות

ג האי מאן דבכוכב חמה יהא גבר נהיר וחכים מ׳׳ט משום «דספרא» דחמה הוי

ד האי מאן דבלבנה יהא גבר סביל מרעין יהא באני וסתיר סתיר ובאני אכיל דלא דיליה ושתי דלא דיליה ורזוהי מיכסין ואי גניב מצלח

ה האי מאן דבשבתאי יהא גבר דמחשבוהי בטלין ואית דאמרי כל דמחשבין עלוהי בטיל

ו האי מאן דבצדק יהא גבר צדקן אמ׳ רב נחמן בר יצחק וצדקן במצות

ז האי מאן דבמאדים יהא גבר אשיד דם יהא אמ׳ רב אשי או גנבא או אומנא או טבחא או מהולאה והאמ׳ רבא אנא במאדים הואי א׳ל אביי מר נמי עניש וקטיל

Unit II

3א איתמר ר׳ חנינא אמ׳ מזל מחכים מזל עשיר ויש מזל לישראל

ב ר׳ יוחנן אמ׳ אין מזל לישראל ואזדא ר׳ יוחנן לטעמיה דא׳ר יוחנן מנין שאין מזל לישראל שנא׳ כה אמר יי׳ אל דרך הגוים אל תלמדו ומאותות השמים אל תחתו כי יחתו הגוים מהמה גוים יחתו ישראל לא יחתו

4א ואף רב סבר אין מזל לישראל

ב דאמ׳ רב יהודה אמ׳ רב מנין שאין מזל לישראל שנא׳

ג ויוצא אותו החוצה ויאמר הבט נא השמימה אמ׳ אברהם לפני הקב׳ה רבונו של עולם בן ביתי יורש אותי אמ׳ לו לאו כי אם אשר יצא ממעיך הוא יירשך אמ׳ לפניו רבונו של עולם נסתכלתי באיצטגנינות שלי ואיני ראוי להיות לי בן אמ׳ לו צא מאיצטגנינות לך מאי דעתך [קנו, ב] דקאי צדק במזרח מהדרנא מוקימנא ליה במערב והיינו דכתי׳ מי העיר ממזרח צדק וגו׳

Unit III

5א ומדשמואל נמי אין מזל לישראל

ב דשמואל ואבלט כי הוו יתבי ואזלי הנך אינשי לאגמא א׳ל אבלט לשמואל האי גברא אזיל ולא אתי וטריק ליה חיויא ומאית

ג א׳ל שמואל אי ברישראל הוא אזיל ואתי

ד אדיתבי קא עסקי ביה אז[ל] ואתא קם אבלט שדייה לטוניה אשכח ביה חיויא דפסיק ושאדי בתרתי גובי

ה א׳ל שמואל מה עבדת א׳ל כל יומא הוינא מרמינן ריפתא בהדי הדדי ואכלינן והאידנא הוה איכא חד גבן דלא הוה ליה ריפתא בהדיה והוה מכסיף אמינא לחבראי אנא קאימנא ומרמינא ליה ריפתא כי מטאי לגביה שוי נפשאי כמאן דשקלי מיניה כי היכי דלא ליכסיף א׳ל מצוה קא עבדת ואתצלת

ו נפק שמואל לבי מדרשא ודרש וצדקה תציל ממות ולא ממיתה משונ׳ אלא אפי׳ ממית׳ עצמה

א6 ומדר׳ עקיבא נמי אין מזל לישראל
ב דר׳ עקיבא הויא ליה ברתא אמרו ליה כלדאי ההוא יומא דעיילא לבי גנאנה טריק לה חויא ומתה
ג הוה דאיג עלה דמילתא טובא
ד ההוא יומא דעיילה שקלה למכבנתא דעציתה בביזעא איתרמי לה עיילה בעיינא דחיויא לצפרא כי קא שקלה ליה הוה קא סריך ואתי חיויא בתרה
ה אמ׳ לה אבוה מה עבדת אמרה ליה בפניא אתא ענייא קרא אבב׳ והוו טרידי כולי עלמא בסעודתא וליכא דשמעיה קמית אנא שקלית ואמרי׳ הדין דסתאנא דיהביתו לי הבו ניהליה א׳ל מצוה קא עבדת ואתצלת
ו נפק ר׳ עקיבא ודרש וצדקה תציל ממות ולא ממיתה משונה אלא ממיתה עצמה

א7 ומדרב נחמן בר יצחק נמי אין מזל לישראל
ב דאימיה דרב נחמן בר יצחק אמרו לה כלדאי בריך גנבא יהא
ג לא שבקתיה גלויי רישיה אמרה ליה כסי רישך כי היכי [ד]ליהוי עלך אימתא דשמיא ובעי רחמי לא הוה ידע אמאי קאמרה ליה
ד יומא חד הוה קא גריס ויתיב תותי דיקלא נפל גלימא מעילוי רישיה דלי עיניה חזייה לדיקלא אלמיה יצר הרע סליק פסקיה לקיבורא בשיניה

Unit I

1 It was written in the notebook of R. Yehoshua b. Levi

A He who [was born] on the first of the week [= Sunday] will be strong, and not have 'one thing' in him. What is the meaning of "not have one thing in him." If I say "not have one good thing in him,"— But behold, Rav ‹Ashi› said "I was born on the first of the week" (and clearly Rav Ashi had good qualities). Rather it means "not have one *bad* thing in him." But behold, Rav Ashi said, "I and Dimi b. Kakozita were born on the first of the week. I rule [the academy][13] and he is a chief of thieves" (and clearly has bad qualities). Rather, [it means] completely good or completely bad.[14] ‹What is the reason? Because light and darkness were created then.›

B He [who is born] on the second of the week will be a quarrelsome man. Because the waters were divided then.

C He [who is born] on the third of the week will be a rich and fornicating man. What is the reason? Because the flora were created then.

D He [who is born] on the fourth of the week will be an intelligent and wise man. What is the reason? Because the luminaries were suspended [in the heavens] then.

E He [who is born] on the fifth of the week will be a man who performs good deeds. What is the reason? Because fish and birds were created then.

13 To "rule" (*malakh*) is a technical term for the Head of the Academy. See the variants in the appendix, where we also find "I became Head of the Academy."

14 That is, one born on Sunday either does not have "one good thing," and is therefore completely evil, like Dimi b. Kakozita, or does not have "one bad thing" and is consequently completely good, like Rav Ashi. "Kakozita" may be a symbolic name (*kakos* = evil).

F He [who is born] on the eve of the Sabbath will be a busy [*ḥazran*] man. Rav Naḥman bar Yiṣḥaq said, "Busy with commandments."

G He [who is born] on the Sabbath will die on the Sabbath. Because they desecrated the great Sabbath day for him. Rabbah bar Rav Sheilah said, "And he will be called very holy."

2 R. Ḥanina said to them: Go and tell the Son of Levi that it is not the planet (*mazal*) [ruling over] the day [of birth] that determines [one's fate] but the planet [ruling over] the hour [of birth] that determines [one's fate].

A He who was born under the sun will be a proud man, eating of his own and drinking of his own [property]; and his secrets will be revealed; and if he steals, he will not succeed.

B He who was born under Venus will be a rich and fornicating man. What is the reason? Because the luminaries were created under it [Venus].

C He who was born under Mercury will be an intelligent and wise man. What is the reason. Because it is the ‹scribe› of the sun.

D He who is born under the moon will be a man who suffers illnesses. He will build and destroy, destroy and build. He will eat from what is not his and drink from what is not his; and his secrets will be hidden; and if he steals, he will succeed.

E He who is born under Saturn will be a man whose plans are frustrated; and some say: the plans against him are frustrated.

F He who is born under Jupiter [*ṣedeq*] will be a charitable man [*ṣadqan*]. Rav Naḥman bar Yiṣḥaq said, "Charitable in the Commandments."

G He who is born under Mars [*maadim* = the red one] will be a man who sheds blood. Rav Ashi said, "Either a thief or a bloodletter or a slaughterer or a circumcisor." But behold, Rava said, "I was born under Mars." Abaye said to him, "You too punish and kill (with your sharp, deadly responses in debate.)

Unit II

3A It was said. R. Ḥanina said: "A *mazal* makes one wise. A *mazal* makes one rich. And Israel has a *mazal*."

B R. Yoḥanan said: "Israel has no *mazal*." And R. Yoḥanan follows his reasoning [articulated elsewhere.]

C For R. Yoḥanan said: "How do we know that 'Israel has no mazal'? For it says, *Thus said the Lord: Do not learn to go the way of the gentiles, And do not be dismayed by portents in the sky; let the gentiles be dismayed by them* (Jer 10:2). The gentiles should be dismayed; Israel should not be dismayed."

4A And Rav too holds that "Israel has no *mazal*."

B For Rav Yehuda said Rav said: How do we know that 'Israel has no *mazal*'? As it says,

C *He [God] took him* (hotsi) *[Abraham] outside and said: Look toward the heaven [and count the stars, if you are able to count them]* (Gen 15:5).

Abraham said before the Holy blessed One: "Master of the Universe! *My steward will be my heir*" (Gen 15:3).

He [God] said to him, "No! *Your very own issue will be your heir*" (Gen 15:4). He said before him: "Master of the Universe. I have seen my astrological sign (*ʾyṣṭagninut*),[15] and I am not fit to have a son."

He [God] said to him, "Go out (*ṣei*; that is, desist) from your astrology! What is your concern? That Jupiter (*ṣedeq*) is standing in the East? I will move it and make it stand in the West." Thus it is written, *Who has roused Jupiter from the East; [Summoned him to His service]?* (Isa 41:2).

Unit III

5A From [the case of] Shmuel too [we learn that] "Israel has no *mazal*."

B For Shmuel and Ablat[16] (a Persian Sage) – while they were sitting, certain men were going to the marsh. Ablat said to Shmuel, "That man will go but not come back, as a snake will bite him and he will die."

C Shmuel said to him, "If he is a Jew, he will go and come back."

D While they were sitting and discussing it, he went and came back. Ablat arose, threw off his load, and found there a snake that had been cut and thrown into two pieces.

E Shmuel said to him, "What did you do?" He said to him, "Every day we throw the bread together (for a common meal) and eat. Today there was one with us who had no bread with him, and he was ashamed. I said to my companions, 'I will get up and throw (= collect) the bread for him.' When I arrived at him, I pretended as if I had taken from him, in order that he not be ashamed." He [Shmuel] said to him, "You did a *miṣvah* and were saved."

F Shmuel went out to the study house and expounded, "*Righteousness* (*ṣedaqah*) *saves from death* (Prov 10:2/11:4). Not [only] from an unusual death but even from death itself."

6A From [the case of] R. Akiva too [we learn that] "Israel has no *mazal*."

B For R. Akiva – he had a daughter. The astrologers[17] said to him, "On that day

15 See Saul Lieberman, *Tosefta Ki-Fshuta* (11 vols.; New York: Jewish Theological Seminary, 1955–88) 8:985–86 (to *t.Qidd.* 5:17) for the etymology of this term.

16 I am following what seems to be the Talmud's vocalization. The "real" Persian (or Babylonian) name is sometimes reconstructed as Ibbalit or Uballit.

17 Literally, "Chaldeans," as is typical of *Bavli* usage. Throughout the ancient world "Chaldean" was a synonym for "astrologer." See, for example, Vitruvius, *De Architectura* 9.4.2, trans. Frank Granger (Cambridge: Harvard Univ. Press, 1934) 245–46: "[A]s to astrology, the effects produced on the

that she enters her wedding canopy, a snake will bite her and she will die."

C He worried a great deal about the matter.

D On that day that she entered [the wedding canopy], she took her wedding crown[18] and stuck it into a crack [in the wall]. It happened (*itrami*) for her that it entered the eye of a snake. In the morning, when she took it (from the wall), the snake was adhering and coming out after it.

E Her father said to her, "What did you do?" She said to him, "In the evening a poor man came and called at the door [asking for alms]. Everyone was busy with the [wedding] meal, and no one heard him. I arose and took it, thinking, 'This portion that you gave me, I will give to him.'" He said to her, "You did a *miṣvah* and were saved."

F R. Akiva went out and expounded, "*Righteousness* (ṣedaqa) *saves from death* (Prov 10:2/11:4). Not [only] from an unusual death but [even] from death itself."

7A From [the case of] Rav Naḥman bar Yiṣḥaq too [we learn that] "Israel has no *mazal*."

B For the mother of Rav Naḥman bar Yiṣḥaq – the astrologers said to her, "Your son will be a thief."

C She did not allow him to uncover his head. She said to him, "Cover your head in order that the fear of heaven be upon you and pray for mercy." He did not know why she said this to him.

D One day he was studying while sitting under [someone else's] date palm. His covering fell from his head. He raised up his eyes. He saw the date palm. The

---

human course of life by the twelve signs, the five planets, the sun and moon, we must give way to the calculation of the Chaldaeans (*chaldaeorum*; Granger translates "Chaldaean astrologers"), because the casting of nativities is special to them so that they can explain the past and the future from astronomical calculations. Those who have sprung from the Chaldaean nation have handed on their discoveries about matters in which they have approved themselves of great skill and subtlety." In Syriac too *kaldiutha* means astrology, and the verb *akhled* can be used for the practice of astrology. See also Dan 2:2.

18 The Aramaic *makhbanta* is obscure. It appears only here and in *b.Šabb.* 62a. Michael Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic* (Ramat-Gan: Bar Ilan Univ. Press, 2002) 675 (henceforth *DJBA*), offers "perhaps a type of head covering or cloak" for *b.Šabb.* 62a and "perhaps a twisted pin" for our case. Marcus Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature* (repr.; New York: Jastrow Publishers, 1967) 781, translates, "brooch, buckle." I have translated "wedding crown" following Jacob Levy, *Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim* (4 vols.; Berlin: B. Harz, 1924) 3:110 ("ein Diadem, das schneckenartig um den kopf des Weibes gewunden wird") and the Geonim. See Rav Shrira Gaon cited in B. M. Lewin, ed., *Otsar HaGeonim, Shabbat, Teshuvot* (repr.; Jerusalem: Rav Kook, 1984), to *b.Šabb.* 62a (p. 60) "wool clasped like a type of crown, which they place around women's heads," and Rav Naḥshon Gaon, "a piece of jewelry similar to a crown, but wider than a crown, that they place around the whole head." See, too, Paul Haupt, "Tobit's Blindness and Sara's Hysteria," *Proceedings of the American Philosophical Society* 60 (1921) 80–81, who translates "nuptial crown," on the basis of Syriac and Arabic cognates.

evil inclination overpowered him. He ascended and cut off the date-cluster with his teeth.

Structure

In many cases the redactional context of a story or aggadic unit is crucial to its interpretation, as the aggadic traditions contest or otherwise engage the proximate halakhic material. But here the *sugya* has been contextualized on the basis of a formal association rather than its themes or content. It appears in the twenty-fourth chapter of Tractate *Šabbat* in the section that comments on *m.Šabb.* 24:3, which deals with permitted and forbidden methods of feeding animals on the Sabbath. In the course of the discussion the Talmud cites a relevant tradition pertaining to the kneading of bran introduced by, "It was written in the notebook of Zeira . . ." (156a).[19] After a brief discussion, the Talmud cites a tradition unrelated to Sabbath law but introduced by a similar formula, "It was written in the notebook of Levi . . ." There follows the opening line of our *sugya*, "It was written in the notebook of R. Yehoshua b. Levi," clearly cited here because of the parallel introductory formula. Our *sugya,* then, has no thematic connection to the legal or even aggadic discussions in Tractate *Šabbat* where it is contextualized, and must be interpreted as an autonomous composition.

This *sugya* exhibits the best of stammaitic compositional techniques. It consists of three major units (designated by the Roman numerals I, II, III) and seven sections (1–7). The two sections of the first unit, attributed to the Palestinian *amoraim* R. Yehoshua b. Levi and R. Ḥanina, offer seven-part schemas setting forth the nature of astrological influences (I, 1–2). The second unit, after briefly citing the same R. Ḥanina of unit I, consists of two exegetical traditions, both of which argue that "Israel has no *mazal*" (II, 3–4). The third unit is comprised of a series of three stories, each making the same claim (III, 5–7). We thus have a composition comprised of seven- and three-part units: the seven larger sections include two sub-sections of seven parts (1, 2; though it must be conceded that these are a function of the seven days of the week and the seven "planets") and a series of three stories (5–7).

Although it does not use the expression itself, the first unit obviously assumes "Israel has a *mazal*." The second unit reveals that this point is the subject of an amoraic debate, as marked by the technical term "it was said" (*itamar*): where R. Ḥanina holds "Israel has a *mazal*," R. Yoḥanan claims "Israel has no *mazal*."[20]

19 On notebooks used by Sages, see Birger Gerhardsson, *Memory and Manuscript: Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity*, trans. Eric J. Sharpe (Lund: Gleerup, 1961) 160–63; Saul Lieberman, *Hellenism in Jewish Palestine* (New York: Jewish Theological Seminary, 1950) 203–8.

20 Below I will argue the *stammaim* have formulated the debate as presented here, so I have set it in the smaller font. The content derives from the *amoraim* but the formulation is stammaitic.

Traditions of the third unit are unanimous that "Israel has no *mazal*."

Mnemonic links between units I and II are forged by the citation of R. Ḥanina (the tradent of section 2) at the outset of unit II; links between unit II and unit III result from the repetition of "Israel has no *mazal*" in sections 3–7; and links between units I and III derive from the final story featuring Rav Naḥman bar Yiṣḥaq, whose statements appear in the first two sections (1F, 2F), and from the prediction that he become a thief, which hearkens back to some of the horoscopes involving thievery (2A, 2D, 2G).[21]

A different literary genre characterizes each of the three major units. The first contains "scientific" knowledge, the astrological traditions in the possession of two Sages.[22] That the traditions of R. Yehoshua b. Levi are written in a notebook marks them as distinct from typical Oral Torah, and perhaps indicates esoteric wisdom.[23] The second unit consists of *midrash*, including a typical exegesis of a verse (3C) and an exegetical narrative (4C). The third unit is comprised of Sage-stories (5–7). The three different genres derive from three different epistemological bases. Scientific knowledge presumably derives from the study of nature, and if this is too modern a scientific conception, at least from received secular wisdom. Midrashic authority emerges from Scripture and revelation; Sage-stories derive their authority from the persona and experiences of the Sages.[24] As a whole, one can view this *sugya* in terms of competing genres and epistemologies. Whereas astrology makes certain claims about the influence of the planets over human fate (unit I), *midrash*/Scripture and narrative/the exemplary experiences of the Sages teach somewhat differently (II–III).[25] The arrangement of material, beginning with a strong statement of the cogency of astrology in the first unit, and then introducing opposing views in the second and third units, suggests that the overall message of the *sugya* sides with the "anti-astrological"

21 For this reason, incidentally, I believe that that protagonist of the final story is Rav Naḥman bar Yiṣḥaq rather than another Sage. Why certain Sages are chosen as protagonists for such fictional stories is not always clear. Hananel Mack, "*Al gevarim šehitpatu akh hata'am lo alah beyadam*," in Joshua Levinson, ed., *Higayon L'Yona: New Aspects in the Study of Midrash, Aggadah and Piyyut in Honor of Yonah Fraenkel* (Jerusalem: Magnes, 2006) 433–43, appropriately poses this question in his discussion of a story about R. Ḥanina at *b.Qidd.* 81a, though he fails to find a compelling answer. In some cases the name is thematically related to the story; see Jeffrey L. Rubenstein, *Talmudic Stories: Narrative Art, Composition, and Culture* (Baltimore: Johns Hopkins Univ. Press, 1999) 246–47.

22 However, see below on the efforts to correlate astrology with Scripture.

23 See Lieberman, *Hellenism*, 208. However, this is not the case of the two previous traditions in the preceding talmudic passage, also found in notebooks.

24 Actually the source of authority of Sage-stories is difficult to define. See Joshua Levinson, "The Cultural Dignity of Narrative," *Creation and Composition*, 381–82.

25 See Dina Stein, "*Devarim šero'im mišam lo ro'im mikan: iyyun bevava batra* 73a–75b," *Jerusalem Studies in Hebrew Literature* 17 (1999) 9–32, for a brilliant reading of a conflict between genres in that passage.

position (that will be defined in greater detail below). Whether you prefer *midrash* (3), an exegetical narrative (4), or Sage-stories (5–7), you find that "Israel has no *mazal*." The meticulous arrangement of traditions and connection between units should also suffice to demonstrate that we are dealing with a deliberate and meaningful composition of the redactors.

Unit I
Palestinian Astrological Traditions and their Reception

Astrology, as is well known, was among the most trans-cultural and syncretistic sciences; ancient Mesopotamian, Egyptian, Greco-Roman, Indian, and Iranian ideas moved and mixed throughout late antiquity, and texts were translated, adapted and borrowed relentlessly. Jews absorbed astrological speculations already in the Second Temple Period, and we find astrological ideas attested in the pseudepigrapha, Dead Sea Scrolls, and other writings.[26] The zodiacs found on the mosaics of synagogues of the Galilee would also seem to testify to a deep engagement with astrology among Palestinian Jews of late antiquity.[27] These processes have been extensively studied, so I will not repeat familiar territory, except insofar as it illuminates specific issues.

The type of astrology depicted in the first two sections is genethlialogy, the discovery of an individual's fate based on the configuration of the planets and other data at the time of birth or conception, also known as "horoscopes" or "nativities."[28] Probably the most common type of astrology in late antiquity, the underlying assumption held that the position of the celestial orbs at the time of an individual's birth determined aspects of his or her life. From R. Ḥanina's

26 See James Charlesworth, "Jewish Interest in Astrology During the Hellenistic and Roman Periods," in Hildegard Temporini and Wolfgang Haase, eds., *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* 20.2.933–50 (Berlin: de Gruyter, 1987); Matthias Albani, "Horoscopes," in Lawrence H. Schiffman and James C. VanderKam, eds., *Encyclopaedia of the Dead Sea Scrolls* (2 vols.; Oxford: Oxford Univ. Press, 2000) 1:370–73; Stuckrad, *Ringen*, 160–308. And see the literature in n. 5 above.

27 Of course the meaning of zodiacs on synagogue floors is debated, though those who insist that the iconography was "merely" decorative strike me as apologetic. See Stemberger, "Die Bedeutung des Tierkreises," 23–56 (with further references); Lee Levine, *The Ancient Synagogue: The First Thousand Years* (New Haven: Yale Univ. Press, 2000) 572–79; Gideon Foerster, "The Zodiac in Ancient Synagogues and its Place in Jewish Thought and Literature," *Eretz Israel* 19 (1987) 225–34 (Heb.); Charlesworth, "Jewish Interest in Astrology," 940–47.

28 Some might consider these traditions as "proto-astrology," as they do not involve the signs of the zodiac. See David Pingree, *From Astral Omens to Astrology, from Babylon to Bikaner* (Rome: Instituto per l'Africa e l'Oriente, 1997) 23–25; Charlesworth, "Jewish Interest," 931. And see A. Sach's distinction between horoscopy and non-horoscopic astrology in "Babylonian Horoscopes," *JCS* 6 (1952) 50. Other rabbinic texts of course refer to signs of the Zodiac, as do the Dead Sea Scrolls. See too the following footnotes on the discussion of each planet in other astrological texts.

comment to R. Yehoshua b. Levi that it is not the "*mazal* [ruling over] the day" that determines one's fate, it is clear that R. Yehoshua offers an example of horoscopes relating to the "planetary week," that is, the planet associated with each day of the week. The typical scheme linked Sunday with the Sun, Monday with the Moon, Tuesday with Mars, Wednesday with Mercury, Thursday with Jupiter, Friday with Venus, and Saturday with Saturn.[29] So when R. Yehoshua b. Levi states that "He who is born on the second day . . ." he means, 'He who is born under the moon, the planet that "rules" on Monday.' R. Ḥanina, in contrast, considers the planet that determines one's fate to be that which "rules" over the hour of birth. Ancient astrologers associated each hour of the day with one of the seven planets, cycling in the order Saturn, Jupiter, Mars, Sun, Venus, Mercury and Moon, such that each planet ruled over several hours on each day.[30] Both Sages, then, subscribe to a similar astrological worldview but disagree on which particular system to follow.

The horoscopes related by both Sages deal mainly with personality traits and occupations. In this respect they are typical of the leading astrological handbooks of late antiquity, which focus mostly on these topics, although some include predictions concerning a great variety of other aspects of life.[31] I have found all of the prognostications of our Sages in late antique astrological literature with the exception of "not have one thing in him" and "dying on the Sabbath" (see below).[32] But this is not surprising considering the prolixity of ancient

29 See Solomon Gandz, "The Origins of the Planetary Week or The Planetary Week in Hebrew Literature," *PAAJR* 18 (1948–49) 215–16.

30 Gandz, "Origins," 218–20. For other possible interpretations of R. Ḥanina's statement, see Stuckrad, *Ringen*, 473–74.

31 However, the connection between the specific planets and their effects varies: some of the planetary influences, such as that of Mars (the "red planet," hence associated with blood and violence), are typical of the astrological literature of the time. Others seem idiosyncratic. For detailed discussion see M. S. Karppe, "Quelques mots d'astrologie talmudique," *JA* 9/5 (1895) 316–39; Stuckrad, *Ringen*, 467–70; Greenfield, "Astrological and Related Omen Texts," 210–14.

32 The astrological texts that I have checked for parallels are Firmicus Maternus, *Matheseos*; Dorotheus of Sidon, *Carmen Astrologicum*; Ptolemy, *Tetrabiblos*; Vetruvius Valens, *Anthologies*, Book I; *Syriac Book of Medicines*, and the collection *Greek Horoscopes*. The following editions were used: Julius Firmicus Maternus, *Matheseos Libri VIII*, in Jean Rhys Bram, trans., *Ancient Astrology: Theory and Practice* (Park Ridge, N.J.: Noyes Press, 1975); J. M. Ashmand, trans., *Ptolemy's Tetrabiblos* (North Hollywood, California: Symbols & Signs, 1976); David Edwin Pingree, trans., *Dorothei Sidonii. Carmen Astrologicum* (Leipzig: Teubner, 1976); E. A. Wallis Budge, trans., *Syriac Book of Medicines (Syrian Anatomy, Pathology and Therapeutics or "The Book of Medicines")* (London: Oxford Univ. Press, 1913); Jöelle-Frédérique Bara, trans., *Vettius Valens D'Antioche: Anthologies, Livre I* (Leiden: Brill, 1989); Otto Neugebauer and H. B. Van Hoesen, *Greek Horoscopes* (Philadelphia: American Philosophical Society, 1959). Dorotheus and Valens were translated into Pahlavi in the Sasanian period, and Ptolemy's work was known too. See David Pingree, "Classical and Byzantive Astrology in Sassanian Persian," *DOP* 43 (1989) 227–39. For secrets, see

astrologers. Firmicus Maternus refers to over 250 occupations in his *Matheseos*, while Ptolemy's *Tetrabiblos* proliferates so many personality traits as to read like a thesaurus.[33] For the most part, then, the forecasts of these two units draw on the standard astrology of the time. That the talmudic traditions are much briefer and less complex probably results in part from their oral form of preservation. Despite the purported origin of the first section "in the notebook of R. Yehoshua b. Levi," the traditions were ultimately transmitted orally together with the rest of the *Bavli*, and formulated economically for mnemonic purposes.[34]

However, the relevant celestial data mentioned by our two rabbis – limited to the planet ruling the day or hour of birth – are very elementary when compared with much of the contemporary astrological literature.[35] Horoscopes generally involved the signs of the zodiac and even the various degrees within each sign, the interaction of multiple planets, the direction of movement of the ruling planet, and also often distinguished between different parts of the day (for example, Sunday morning, Sunday evening, and so on).[36] Nevertheless, we can expect that "popular" astrology was far simpler than the writings of expert astrologers, and even the professional literature contains some brief descriptions of the general qualities associated with each planet individually. Thus the author of *The Syriac Books of Medicines* (sixth century), writes:

> He who is born under the Moon will be a son of guile and wickedness, and thou wilt not be able to stand [that is, depend] upon his word, and he will be a fornicator. His exterior will be better than his interior. He who is born under Ares [that is, Mars – J.R.] will have blue and red eyes, and be a lover of war and blood.[37]

Firmicus, *Matheseos*, 4:2:16 (p. 165), 5:4:19 (p. 177); Dorotheus, *Carmen Astrologicum*, II.14.2 (p. 212), IV.1.09 (p. 259). For plans against him frustrated, see *Syriac Book of Medicines*, 1:515/2:617; Dorotheus, IV.1.11 (p. 246). For unsuccessful thievery, see Firmicus, *Matheseos*, 8.19.2 (p. 282). For busy, see Ptolemy, *Tetrabiblos*, 18 (p. 113).

33 On Firmicus see the "Index of Occupations," pp. 316–22. For an example from Ptolemy's *Tetrabiblos*, see n. 37.

34 No claim to being written is made of R. Ḥanina's tradition. And we find a mnemonic *siman* in one manuscript before R. Ḥanina's rendition of the planets and their effects; see the appendix.

35 See. n. 32.

36 Thus Firmicus Maternus offers about 30 paragraphs for the influence of each of the planets (although Mercury has 115!). However, each of these paragraphs contains up to six permutations, resulting in a great proliferation of horoscopes.

37 1:515 (Syriac) – 2:617 (English). And see 1:488/2:574. For discussion of this book and bibliography, see Adam H. Becker, "Doctoring the Past in the Present: E. A. Wallis Budge, the Discourse on Magic, and the Colonization of Iraq," *HR* 44 (2005) 175–215. The talmudic traditions also have some affinities with the "Babylonian Horoscopes" published by A. Sachs found on cuneiform tablets, in *JCS* 6 (1952) 49–75. Even Firmicus (see the previous note) has a brief section on the gen-

Interestingly, the word for "fornicator," *znaya,* is cognate with that used by R. Yehoshua in section 1.3.[38] Therefore the core Palestinian traditions are fairly typical of astrological writing of late antiquity (except for their brevity), and reveal almost no specifically Jewish or rabbinic content, apart from the mention of the Sabbath (1G). Without the attributions to the Sages one would not necessarily classify the material as rabbinic, and easily could associate them with non-rabbinic Jews or Christians, or with anyone who used the same system of reference to the days of the week.

The original seven-part schemes of the two Palestinian *amoraim* – appearing mainly in Palestinian Aramaic[39]– have received two sets of comments, first by Babylonian *amoraim*, marked by the underline, and second by the *stammaim*, printed in the smaller type. The stammaitic glosses can be recognized by several features.[40] Many are introduced by "what is the reason," a standard marker of a later gloss. As in much of the stammaitic stratum, the function of the glosses is explanatory. They exhibit copious manuscript variants. And as I will argue below, several of the glosses stand in tension with the force of the astrological scheme, reflecting a different agenda.

The seven comments of the Babylonian *amoraim* (two each by Rav Ashi and Rav Naḥman bar Yiṣḥaq, one each for Rabbah bar Rav Sheilah, Rava and Abaye) are diverse.[41] At first glance they simply define (1F, 2F, Rav Ashi in 2G) or explicate (1A, 1G, Rava and Abaye in 2G) the statements of the Palestinian Sages. However, in the larger context they serve three main functions. First, the comments add the perspective of Babylonian *amoraim* to the traditions of the Palestinians. Without these comments we might have assumed Palestinian *amoraim* espoused astrology while Babylonians rejected it. Second, the comments support and reinforce the astrological claims. Thus Abbaye explains how Rava's horoscope accurately befits him: he too spills (metaphoric) blood through his

---

eral attributes of the planets, 4.19 (pp. 138–44). See too Ptolemy, *Tetrabiblos*, 3:18 (p. 111). "When Jupiter alone has dominion of the mind, and is gloriously situated, he renders it generous, gracious, pious, reverent, joyous, courteous, lofty, liberal, just, magnanimous, noble, self-acting, compassionate, fond of learning, beneficient, benevolent, and calculated for government; and if posited ingloriously, he will endow the mind with qualities apparently similar to these, but not of such virtue and lustre . . ." He then continues to discuss the effects of Jupiter in conjunction with other planets.

38 For other parallels in Syriac and Mandaic sources, see Jonas C. Greenfield and Michael Sokoloff, "Astrological and Related Omen Texts in Jewish Palestinian Aramaic," *JNES* 48 (1989) 211–14.

39 See Greenfield and Sokoloff, "Astrological and Related Omen Texts," 211.

40 See Shamma Friedman, "*Pereq ha-ʾišah rabbah babavli*," in Haim Dimitrovksi, ed., *Meḥqarim umeqorot* (New York: Jewish Theological Seminary, 1977) 301–8; Jeffrey L. Rubenstein, "Criteria of Stammaitic Intervention in Aggada," in Rubenstein, *Creation and Composition*, 417–40.

41 Rav Ashi originally made one comment on section 1A, namely the lengthier statement. The redactors first quote an abbreviated version of that statement to enhance the dialectical quality.

"lethal" responses in the course of the verbal violence of academic debate.[42] The force of Rav Ashi's first observation,[43] taken in and of itself, is ambiguous, and could be a comment, query, or even objection.[44] But in context it functions to help clarify the meaning of the obscure phrase "not one thing in him," and thereby supports the astrological claim: the predicted "one-sidedness" of those born on Sunday is attested in the fortunes of the glorious Rav Ashi and the dastardly Bar Kakozita. Thus horoscopes not only prove true about ordinary folk, but even of the rabbis themselves! Indeed, the planets deserve credit for Rav Ashi becoming Head of the Academy, the highest position in the academic hierarchy. Rav Naḥman bar Yiṣḥaq's comments, in similar fashion, claim that those "busy" performing commandments and giving alms engage in such activities due to planetary influence, which affirms the compatibility of astrology and the life of piety.

Third, the comments of the Babylonian *amoraim* "Judaize" or "rabbinize" the horoscopes. Rav Ashi's final comment mentions the occupation of a circumcisor, and his first comment refers to ruling the academy, that is, the *rosh yeshiva* ("Head of the Academy"; 1A, 2G).[45] Rav Naḥman bar Yiṣḥaq's two comments add to the general qualities of being "busy" and "charitable" that they involve the commandments (1F, 2F). Rabbah bar Rav Sheilah's comment, though its rationale is obscure, adds Jewish coloring by noting that such a one be called "holy" (1G).[46] And Rava and Abaye's interchange, as noted, incorporates the violence of the academy within the type of bloodshed predicted for such horoscopes. In fact this process may be evident already in R. Yehoshua b. Levi's Sabbath horoscope (1G), which, assuming the explanatory gloss is correct, predicts that one will die on the Sabbath because his birth involved violating the Sabbath. Clearly this is a uniquely Jewish concern that one would not expect to find in external literature.[47]

42 See Rubenstein, *The Culture of the Babylonian Talmud*, 54–66.

43 I am treating the comments of Rav Ashi in 1A as one statement; see n. 41.

44 There may even be a distant echo of the standard argument against nativities, recycled in almost every anti-astrological polemic and preemptively addressed in some astrological tracts, that astrology must be false because sometimes two people born at the same moment, or sharing the same horoscope, experience different fates. How can a great Sage and a bandit chief share the same horoscope? (1A). See Neusner, *History*, 4:191. The argument was made famous by Augustine in *Confessions* 7.6.8. For discussion of this argument among Christians, see Tim Hegedus, *Early Christianity and Ancient Astrology* (New York: Peter Lang, 2007) 43–89, who calls it "The Argument of Different Destinies."

45 Cf. Firmicus, 4:10.3 (p. 125): "But Mars in dejected houses will make soldiers or athletes who make a living for themselves by fire or sword; or he will make physicians or surgeons." Here is a similar list of those who shed blood, but of course no circumcisor.

46 A similar characterization could in theory be found among Christian astrologers.

47 Perhaps the glosses are also motivated by the names of the days of the week, "The first/second/

The Judaizing process continues in most of the stammaitic glosses to R. Yehoshua b. Levi's scheme, which provide reasons for the horoscopes that relate to the creation account of Genesis 1 (1A–E). A type of pseudo-*midrash*, the comments correlate personality traits with the content of Scripture. Thus the intelligence associated with Wednesday results from the fact that the luminaries, which cause "enlightenment," were fashioned on the fourth day of creation. While some of the connections between the horoscopes and the phenomena created on those days are obscure, and seem to have confounded the talmudic commentaries,[48] the underpinning logic is less important than the assertion of a correlation. Astrological influences, to a certain extent, become epiphenomena of the original creation, known from Scripture and revelation.

Yet even as these efforts to coordinate the horoscopes with Scripture serve to Judaize the science, they simultaneously create some tension with the underpinnings of the astrological rationale. For the horoscopes do not claim that the day itself determines one's fate, but the planet associated with the day. The glosses, on the other hand, focus on the days and the entities originally created on those days, which need have nothing to do with the ruling planets.[49] The fates for those born on Tuesday, for example, become a function of the flora created on Tuesday, and not a product of the influence of Mars, the planet associated with Tuesday. Actually this tension appears already in R. Yehoshua's statement about the Sabbath, for here the effect clearly relates to the day, the Sabbath, not the planet ruling that day (Saturn). And perhaps the stammaitic glosses take their cue from this statement, extrapolating analogous ideas to the other days of the week. Now one can always argue, of course, that we are dealing with tautologies: Saturn is the planet that rules the Sabbath day, hence it makes no difference whether we chalk up the fate to the Sabbath or Saturn. Nonetheless, to attribute the effects to the entities created on a given day, rather than to the planet, tends to undercut the assumptions of the science.

Overall we have a varied and in certain respects awkward effort to domesticate

---

third of the Sabbath," which evoke the creation account. R. Ḥanina, on the other hand, does not mention the days of the week.

48 See, for example, Rashi and MaHaRShA (R. Samuel Edels) on the relationship between flora and fornication for the horoscope for Tuesday (section 1C).

49 An interesting example of the confusion that can result from this tension surfaces in the analysis of Wächter, "Astrologie und Schiksalsglaube," 195–96. Wächter rejects R. Ḥanina's clarification of R. Yehoshua's opinion that it is the *planet* of the day that determines fate, rather than the day itself, because of the links to the creation account, and therefore denies that it is an astrological scheme: "Seine Theorie kann ich . . . nicht als astrologisch ansehen; denn die Begründunden weder nicht von Gestirnkonstellation, sondern vom Schöpfungsbericht der Genesis her genommen . . . Chanina bar Chama jedoch . . . fasste diese astrologisch auf . . . und stellte ihr seine eigene astrologische Theorie entgegen." But of course the problem disappears if we recognize that the links to Genesis are later glosses of the *stammaim*.

or even appropriate astrology. The first salvos of the competing genres of the three major units mentioned above surface already in the stammaitic glosses to the initial section. But the glosses adopt tactics opposite to those of the second and third units of the composition. Instead of questioning the accuracy of astrology, the *stammaim* appropriate it by incorporating it into the domain of native knowledge and theology. Astrology does not oppose Scripture, but finds its origin and explanation in the Bible. The threatening claims of an epistemology potentially at odds with the Jewish worldview are thereby diffused, at least in part.

This strategy, admittedly in a modest and limited form, shares something in common with the attempts of cultural appropriation attested among diaspora Jews of the Second Temple Period. By claiming that Socrates, Plato, Pythagoras and other philosophers derived their philosophy from Moses and the Torah, the Alexandrian Jew Aristobolus (c. 180–145 B.C.E.) extended a Jewish pedigree to philosophy and suggested that Hellenistic thought is fully compatible with Scripture, as it derives from the same source.[50] Philo, Josephus, and others made similar claims.[51] Their motivation was not only to depict Jewish heroes as purveyors of arts and culture, but to harmonize Hellenistic ideas with Jewish tradition. Ironically, several diaspora Jews claimed that Abraham invented astrology and brought it to the Egyptians.[52] Motivated by similar concerns, our glossator implies that astrology correlates with, and results from, the teachings of Scripture.[53]

In sum, nothing in this unit implies there is the slightest theological problem with astrology, nor that the discipline is flawed. The opposite: in the spirit

50 See Erich S. Gruen, *Diaspora: Jews Amidst Greeks and Romans* (Cambridge: Harvard Univ. Press, 2002) 213–25; Emil Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, ed. Geza Vermes, Fergus Miller and Martin Goodman (3 vols.; Edinburgh: T. & T. Clark, 1971–87) 3:580–88; Stuckrad, *Ringen*, 308–10.

51 See Gruen, *Diaspora*, 221–27: "Jewish writers opted less for antagonism [to Hellenism – J.R.] or admiration than for appropriation" (p. 221).

52 For all the sources see Martin Hengel, *Judaism and Hellenism*, trans. John Bowden (2 vols.; Philadelphia: Fortress Press, 1974) 2:62 n. 264; Geza Vermes, *Scripture and Tradition in Judaism* (Leiden: Brill, 1983) 81 (from Eusebius, *Praep. Ev.*, 17,3–4): "Eupolemos says that Abraham . . . invented astrology and the Chaldean science. . . . Artapanus writes that Abraham went together with his whole family, to Pharethon, king of the Egyptians, and taught him astrology." See too Annette Yoshiko Reed, "Abraham as Chaldean Scientist and Father of the Jews: Josephus, *Ant.* 1.154–68, and the Greco-Roman Discourse about Astronomy/Astrology," *JSJ* 35 (2004) 119–58. And see the discussion of Artapanus in Gruen, *Diaspora*, 202, 224–25; Charlesworth, "Jewish Interest in Astrology," 934–35 (on Enoch inventing astrology); Stuckrad, *Ringen*, 306–8.

53 Jonathan Klawans has pointed out to me that the parallel should not be overplayed, since astrology was probably not considered as alien as philosophy. To claim that Socrates studied with Moses is therefore of a different magnitude than the claims that Abraham was an astrologer and discovered those "laws of nature" and that astrology is compatible with Scripture.

of Matthew Tindal's *Christianity as Old as the Creation*, we might summarize our unit as "astrology as old as the creation."

Unit II — *Midrash*

The second unit begins with an elegant segue, summarizing the perspective of the first unit with a brief version of R. Ḥanina's position in terms of the general formulation, "Israel has a *mazal*" (3A). It then presents the opposing view ascribed to R. Yoḥanan with the complementary formula, "Israel has no *mazal*" (3B). Because the positions of both *amoraim* seem to have been abstracted from the traditions related in their names – the preceding tradition of R. Ḥanina (2) and the following tradition of R. Yoḥanan (3C) – I believe we are dealing with a stammaitic formulation, and have therefore set the debate in smaller font. These Sages neither debated directly, nor expressed themselves in these words, but the interchange was formulated by the *stammaim* on the basis of the traditions ascribed to these Sages. Indeed, these types of generalized formulations are typical of the *stammaim* and occasionally later *amoraim*, but rarely attested in earlier *amoraim* such as R. Yoḥanan and R. Ḥanina.[54] And as noted above, the formulations are found but once outside of the *sugya*, in what I will argue is a citation of our *sugya*. The *stammaim* here have fashioned a neat transition from the astrological traditions of the first unit to the traditions that question astrology in the second unit, and also provided the shorthand formulae with which to organize and conceptualize supporting and opposing traditions.

This unit contains two midrashic sources, both found in similar versions elsewhere and presumably selected from a repertoire of relevant traditions. Attributed to R. Yoḥanan, the first midrashic tradition interprets "the portents of the sky" (Jer 10:2) as astrological signs and takes the verse to limit the efficacy of astrology to the gentiles (3C).[55] On the face of it, this *midrash* would seem to be a strong anti-astrological position, as R. Yoḥanan (as construed by the redactors) states peremptorily, "Israel has no *mazal*." Yet the brief *midrash* offers little evidence as to his meaning, so he could hold a more complex view akin to others presented in the *sugya*, which are also categorized as "Israel has no *mazal*." The *midrash* itself may simply be a prohibition against Jews engaging in astrology, though not a rejection of the veracity of the science vis-à-vis their fates: "Israel should not be dismayed" about maleficent planetary omens, not because there is no substance to the signs, but because their influence may be averted through

54 On formulations that employ *yesh* and *ayn*, see Leib Moscovitz, *Talmudic Reasoning: From Casuistics to Conceptualization* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2002) 296–99, though Moscovitz deals with halakhic, not aggadic, materials.

55 The verse may indeed be directed against proto-astrology or celestial omens. See Jack R. Lundbom, *Jeremiah 1–20*, AB 21A (New York: Doubleday, 1999) 583–84.

pious deeds.[56] And minimally R. Yoḥanan concedes that astrology does in fact determine the fates of the gentiles.

We may gain some insight into the meaning of the tradition and the redactors' compositional techniques from the earlier parallel in the *Mekhilta d'Rabbi Ishmael.*[57]

b.Šabb. 156a–b	*Mekhilta, Pisḥa* 1:1 (p. 7)
	R. Yoshia said: "When the planets (*mazalot*) are eclipsed in the East, it is a bad omen for residents of the East; in the West, it is a bad omen for residents in the West."
For R. Yoḥanan said: "How do we know that 'Israel has no *mazal*'?	
	R. Yonatan said:
For it says,	"Both these and those [omens] were given to the gentiles, as it says,
Thus said the Lord: Do not learn to go the way of the gentiles, And do not be dismayed by portents in the sky; let the gentiles be dismayed by them. (Jer 10:2)	*Thus said the Lord: Do not learn to go the way of the gentiles, And do not be dismayed by portents in the sky; [let the gentiles be dismayed by them].*" (Jer 10:2)
The gentiles should be dismayed; Israel should not be dismayed."	

The exegesis of Jer 10:2 is essentially the same: the verse teaches that "The portents of the sky" apply to gentiles, not to Jews. The attribution to R. Yonatan by the *Mekhilta* is not surprising, as confusion between R. Yoḥanan and R. Yonatan is prevalent in manuscripts, and even observed in the *Bavli* (*Sukkah* 4b).

56 Thus the prohibitions against astrology and omens in the tannaitic *midrashim* (see n. 59) are linked to the prohibition against Israelites engaging in divination and sorcery in Deut 18: 14. This is not because divination and omens are groundless, but because they impugn divine sovereignty and therefore should be left to the gentiles: "Those gentiles that you are about to possess do indeed resort to soothsayers and augurs."

57 Hayyim S. Horowitz and Israel A. Rabin, eds., *Mekhilta d'Rabbi Ishmael* (repr.; Jerusalem: Wahrmann, 1980).

But if the exegesis is similar, the contextualization of the *midrash* makes for a somewhat different point. In the *Mekhilta* R. Yonatan disagrees with R. Yoshia, who deals not with astrology proper, but celestial omens, that is, the belief that God (or the gods) reveals warnings and information about future events through unusual celestial phenomena. At issue is not the status of an individual's horoscope and the determination of his fate on that basis (genethlialogy). The *stammaim* seem to have drawn on this tradition and applied it to the issue of astrology, attributing to R. Yoḥanan himself the general formula "Israel has no *mazal*" which they employ throughout the *sugya*.

This tradition history may help us to interpret the force of the position ascribed to R. Yoḥanan here in that we need not assume it constitutes a previously crystallized view that dismisses astrology.[58] The tradition, as it now stands, was essentially created by the *stammaim*, and the meaning of "Israel has no *mazal*" need be no different than the other instantiations of the formula in our *sugya*. At the same time, in its current context, the tradition may be taken as a much stronger statement against astrology than in the *Mekhilta* because of the omission of the preceding tradition. At all events, the source-critical evidence supports the claim above that the debate between R. Yoḥanan and R. Ḥanina (3A-B) has been manufactured by the *stammaim*, as R. Yonatan/Yoḥanan does not use the formula in the earlier source. It is also worth noting that in unit I the redactors reworked traditions through glosses, whereas here they rework their sources through more profound interventions.[59]

Complementing R. Yoḥanan's *midrash* is an exegetical narrative based on Gen 15:2–5 attributed to Rav. The exegetical irritant here is the tension between Gen 15:1, where God appears to Abraham "in a vision" (*maḥaze*), presumably in a dream

58 Thus I am *not* claiming that we should understand the tradition as now found in our *sugya* according to its meaning in the *Mekhilta*. Rather, my claim is that since we get no insight from the early parallel as to its meaning, we must interpret solely according to its current context.

59 A different version of the tradition appears in *Midrash Tannaim*, ed. David Hoffmann (Berlin: H. Itzkowski, 1909) 18:14 (pp. 110–11): "R. Yonatan said . . . Another interpretation: [*Those gentiles that you are about to dispose do indeed resort to soothsayers and augurs;*] *to you, however, the Lord your God has not assigned the like* (Deut 18:14) – for there is no *mazal* for Israel (*she'ain lahen leyisra'el mazal*)." Here we have the attribution to R. Yonatan but the *midrash* that explicitly states "Israel has no *mazal*" (in slightly different form) is based on Deut 18:14. But the provenance of *Midrash Tannaim*, which Hoffman reconstructed on the basis of *Midrash Hagadol*, is questionable. This tradition indeed appears verbatim in *Midrash Hagadol* to Deut 18:14, ed. Solomon Fish (5 vols.; Jerusalem: Rav Kook, 1957) 5:424. Therefore this instantiation cannot be accepted as authentically tannaitic, especially in light of its absence in the *Mekhilta*. See too *Gen. Rab.* 44:12 (ed. Julius Theodor and Hanokh Albeck, 433): "In the days of Jeremiah the Jews tried to engage in this practice [= astrology], but God did not allow them, as it says, *Thus said the Lord: Do not learn to go the way of the gentiles, And do not be dismayed by portents in the sky* (Jer 10:2). Already Abraham your forefather tried to engage in this practice, and I did not allow him." This tradition too rejects astrology based on Jer 10:2 but does not use the formula. See too *b.Sukkah* 29a.

or similar state, and Gen 15:5, where God "took him outside" implying that Abraham was fully awake. Rav therefore construes Abraham's confusion in the biblical narrative over the divine promise of great reward in contrast to his childless condition (15:2) and his inference that God must intend his servant to be his heir (15:3) to result from astrological calculations. In response to God's insistence that he will indeed sire children (15:4), Abraham discloses the source of his self-knowledge, namely his "astrological sign" (*ʾyṣṭagninut*) – here the exegesis perhaps picks up on God's invitation to Abraham to "count the stars" (15:5). God now answers by directing Abraham to "go out" from astrology, which resolves the exegetical irritant, transforming the spatial direction of the egress to an intellectual one, to "go out" or desist from his speculation. Significantly, God does not reject astrology outright but essentially acknowledges the accuracy of Abraham's appraisal of the heavenly signs, and therefore miraculously alters the celestial landscape by replacing the baleful configuration with a more favorable arrangement. This move is derived from reading *ṣedeq* of Isa 41:2 not as "victor," in context probably referring to Cyrus, but as the planet Jupiter, known as *ṣedeq* in rabbinic Hebrew (though not in the Bible).[60] In this way "God took him outside" (Gen 15:5) of his fate by exercising sovereignty over the stars and manipulating their powers to fulfill the divine will.

Thus the sense of "Israel has no *mazal*" in the exegetical narrative is very much in keeping with Trachtenburg's formulation cited at the outset of this paper: the planets determine the course of the fate of Jews, and astrologers can accurately decipher those signs. That God Himself seems to recognize the destructive capacity of Jupiter to the point where He intervenes to remove it to a more propitious location would seem to legitimate the science. Nevertheless, God may supersede planetary influences for His own purposes. In the parallel to this tradition at *b.Ned.* 31b, Rav does not introduce the exegetical narrative with the formulation "Israel has no *mazal*," which suggests that here too the phrase should be attributed to the redactors. The *stammaim* aim to present the views of R. Yoḥanan and Rav under the same conceptual scheme and to contrast them with the traditions in unit I.[61]

60 See Joseph Blenkinsopp, *Isaiah 40–55*, AB 19A (New York: Doubleday, 2000) 197. Cf. Ahuva Ho, *Ṣedeq and Ṣedaqah in the Hebrew Bible* (New York: Peter Lang, 1991) 96–97.

61 The version in *b.Ned.* 31b reads: "Rav Yehuda said Rav said: When the Holy One, blessed be He, said to Abraham our Father, *Walk in my ways and be blameless* (Gen 17:1), fear seized him [Abraham]. He said, 'Perhaps He has seen something blameworthy in me.' When He [God] said to him, *I will establish my covenant between Me and you* (Gen 17:2), he [Abraham] calmed down. *He [God] took him* (vayoṣei) *[Abraham] outside [and said: Look toward the heaven and count the stars, if you are able to count them]* (Gen 15:5). Abraham said before him, 'Master of the Universe! I have seen my *mazal* and I am not fit to have a son.' He [God] said to him, 'Go out (*ṣei*) from your astrology (*ʾyṣṭagninut*), Israel has no *mazal*.'" Here our exegetical narrative follows another tradition about Abraham also attributed to Rav Yehudah in the name of Rav. It has been abbreviated,

This midrashic unit offers a perspective on astrology opposed to that of the first unit. While the force of R. Yoḥanan's tradition is difficult to judge, at minimum it insists that Jews need not fret over menacing astrological forecasts, apparently due to divine providence. That providence is exemplified in the exegetical *midrash*, which demonstrates the divine hand at work.

Unit III — Sage-Stories

The three Sage-stories of Unit III at first glance appear to be relatively straightforward, and are often treated in a cursory manner.[62] Yet they contain both many points of literary artistry and a few narrative difficulties, which shed light on the compositional techniques of the redactors and their goals in creating this unit. In the first story Ablat, a Persian Sage,[63] asserts to Shmuel, a rabbi, that a certain man will suffer an untimely death on that day (III, 5). That Ablat is Persian the audience would know from the name and perhaps from his appearance in other *Bavli* sources.[64] His prediction derives from his astrological expertise, a datum not explicit in the story proper (though the audience may have associated astrology with magi), but which emerges from the introductory line stating the topic (5A). Shmuel's equal confidence in claiming that the man will return is less clear. Even if the planets do not exclusively determine the fate of Jews, as the story concludes, how does Shmuel know that this man will perform good deeds that day?[65] Nor does Shmuel know that the man has acted righteously throughout his life, since the Sage was not previously acquainted with him, as evident from the conditional declaration, "If he is a Jew."[66] We could say that Shmuel assumes all Jews have some *miṣvot* to their credit

lacking some of the dialogue between Abraham and God. Most important, God's response that Abraham should desist from astrology based on the exegesis of Isa 41:2 has been replaced by the general formula "Israel has no *mazal*." But here the formula has no exegetical support and is simply "read in," thus destroying the "exegetical" aspect of the exegetical narrative. The loss of exegetical anchors in later versions of exegetical narratives is well-documented; see Joshua Levinson, *The Twice-Told Tale: A Poetics of the Exegetical Narrative in Rabbinic Midrash* (Jerusalem: Magnes, 2005) 239–307 (Heb.). The tradition in *b.Ned.* 31b seems to have been adapted from our *sugya*, and the formula "Israel has no *mazal*," attributed to God himself in an attempt to abbreviate the source. This is the only other instantiation of the formula in the *Bavli*.

62 The exception is the story of R. Akiva's daughter, extensively studied by folklorists, though not so much by those interested in astrology.

63 Or Babylonian; the particular ethnicity is not relevant.

64 *b.Šabb.* 129a, *b.ʿAbod. Zar.* 30a. Ablat also appears in *y.Šabb.* 3: 3, 6a = *Beṣah* 2:5, 61c.

65 See MaHaRSHa's comment on this text: "He meant that it is possible that the man would come back on account of his merit, for Shmuel did not yet know that he had acquired merit, for he subsequently said to him, 'What did you do?'"

66 The reading in MS M, "Shmuel stated, 'He will go and return,'" mitigates this difficulty, as we could explain that Shmuel knew the man to be righteous.

and these will trump fate, but this explanation seems forced. At all events, this opening effectively creates dramatic tension by pitting Shmuel against Ablat, Jew vs. Gentile, reward and punishment vs. fate: who will be right and which worldview true? Report of the man's return immediately resolves that tension concerning *what* will happen, and replaces it – after Ablat's discovery of the severed snake – with the question of *how* it happened (D). Thus the story involves an artful temporal structure, initially narrating the beginning and end, and only then filling in the middle through a first-person flashback.[67]

The man's recounting of his *miṣvah* generates a measure-for-measure motif: the man "threw the bread" into the basket, while the snake was "cut and thrown" into two parts.[68] This motif makes it abundantly clear that his deed caused his salvation, but reveals nothing of the means. Surprisingly, the narrative fails to explain the actual cutting of the snake. Rashi fills in the lacuna by adding that the man "cut it [the snake] with the reeds without sensing it."[69] Even this requires some elaboration: apparently we are to understand that the party went out to the marsh[70] to cut reeds (since that is standard work in a marsh),[71] and therefore carried sickles or scythes, and as the man withdrew his tool from (or returned it to) his pack, he unknowingly severed the snake that otherwise would have bitten him. This narrative gap and the interpretive demands it places on the audience strike me as unusually large, even by the standards of rabbinic stories, and may be due to the way the *stammaim* reworked their source.[72] The advantages of this reworking, however, inhere in the variation of narrative elements compared to the other two stories, which I discuss below.

The "miraculous" deliverance prompts Shmuel to articulate the moral, that because he performed a meritorious deed God saved his life by altering the course of nature. Here we must translate *ṣedaqah* of the verse as "righteousness," rather than "charity," as the virtuous man provided no food for his poor colleague. Rather the act of piety is preventing shame and preserving human dignity. The story, then, like the exegetical narrative, acknowledges that the astrological worldview holds true to a certain extent; but for the righteous act Ablat was correct that the snake would have killed the man.[73] Nevertheless,

67 See Rubenstein, *Talmudic Stories*, 250–51, for the use of flashbacks in *Bavli* narratives.

68 Two different Aramaic roots are used: the snake is "thrown (*šdi*) and cut," while the man offers to throw (*armina*). Note that Ablat "throws (*šadi*)" the man's pack, another use of the root.

69 Rashi, on the text, s.v., *betartei*. In the late parallel in *Pesiqta Zutarti* (= *Leqaḥ Tov*), *Devarim* (repr.; Jerusalem: H. Wegshel, 1986) 31a, the reading is "to the marsh to cut reeds," which helps close the gap.

70 The term *agma* refers to a marsh, meadow or uncultivated field. See Sokoloff, *DJBA*, 79; Levy, *Wörterbuch*, 1:21; Jastrow, *Dictionary*, 12–13: "An unclear field that requires clearing."

71 Rashi seems to draw on passages that associate marshes with cutting down reeds, for example, *b.Šabb.* 95a, "one who used to cut down reeds in the marshes." So too *b.Sanh.* 33a, *b.Sanh.* 82b, *b.Bek.* 8b. However, marshes appear in other *Bavli* passages with no connection to cutting reeds.

72 See n. 92.

73 So Stuckrad, *Ringen*, 477–80; Neusner, *History*, 4: 191–92.

"Israel has no *mazal*," the fate of Jews is not fixed *solely* by the stars, and may be trumped by righteous deeds.

From a literary perspective Shmuel's exposition, "Not [only] from an unusual death but even from death itself," generalizes the moral. Righteous acts save not only from a premature, untimely death (such as that of the snakebite, as evidenced in our story), but even from typical deaths ("death itself"), presumably bestowing additional years of life to someone who otherwise would have died appropriately in ripe old age.[74]

In the story of R. Akiva's daughter the astrologers offer a similar ominous prediction, death by snakebite on the wedding day (section 6).[75] As numerous folklorists have noted, the prediction of a bride or groom fated to die at his/her nuptial hour is a common folkloristic motif, found both in Jewish and world folklore.[76] The sexual and phallic symbolism of the snake in the bridal chamber needs no comment in this regard. Haim Schwarzbaum and Galit Hasan-Rokem connect the tale to Thompson's *Motif Index of Folk Literature*, T172, "All husbands have perished on the bridal night," and Aarne-Thompson's, *The Types of the Folk-Tale*, 507B, "The monster in the bridal chamber," and 934B, "The hero destined to die on his wedding day."[77] The motif appears already in the Apocryphal *Book of Tobit*, where the demon Asmodeas kills seven grooms of Sarah, daughter

74 But see below, n. 92.

75 I have not found horoscopes this specific (to die by a snakebite on a certain day) in the astrological handbooks I checked (see n. 32). There are plenty of predictions of specific deaths including snakebites. See, for example, Ptolemy, *Tetrabiblos*, 4.9 (p. 136); Firmicus, *Matheseos*, 8.17.7 (p. 281), 8.26.3 (p. 291). Tamsyn Barton notes "Death by snake-bite is an important category because of the prominence of serpent-like constellations"; *Ancient Astrology* (London and New York: Routledge, 1994) 168. Somewhat rarer are predictions of death at specific times, though a few are attested, such as a child "will be born to him who will live a short while and die in the third year" (Dorotheus, *Carmen Astrologicum*, III.2.40 [p. 244]). But of course on a popular level such specific forecasts may have been common. The specificity may also be due to the folkloristic nature of the source (though this cannot be the case for Ablat's similar forecast.)

76 For later parallels, see Haim Schwarzbaum, *Studies in Jewish and World Folklore* (Berlin: de Gruyter, 1968) 280; Moses Gaster, *The Exempla of the Rabbis* (New York: Ktav, 1968) #100, p. 204; Louis Ginzberg, *Legends of the Jews* (7 vols.; Philadelphia: Jewish Publication Society, 1909–38) 6:335–36; Heda Jason, *Types of Oral Tales in Israel*, Part 2 (Jerusalem: Israel Ethnographic Society, 1975) 58–59.

77 Galit Hasan-Rokem, "The Snake at the Wedding: A Semiotic Reconsideration of the Comparative Method of Folk Narrative Research," *ARV: Scandinavian Yearbook of Folklore* 43 (1987) 78, n. 21, 85 n. 42; Haim Schwarzbaum, "The Hero Predestined to Die on his Wedding Day (AT 934B)," *Folklore Research Center Studies* 4 (1974) 223–35; Schwarzbaum, *Studies in Jewish and World Folklore*, 278–93. See Antti Aarne, *The Types of the Folk-Tale*, trans. Stith Thompson (2d rev.; Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 1964) 174, 329; Stith Thompson, *Motif Index of Folk Literature* (6 vols.; Bloomington: Indiana Univ. Press, 1955–58) 5:361. Hasan-Rokem, "The Snake at the Wedding," 83, proposes the following structure for type 934B: "I. Bride or bridegroom will die on wedding night. II. A moral deed, usually almsgiving, is performed. III. A confrontation with death occurs. IV. Hero(ine) is rescued."

of Raguel, on their wedding nights.[78] Subsequently the angel Raphael reveals to Tobias that he can marry Sarah and drive away the demon by burning the liver and heart of a fish.[79] Schwarzbaum suggests that originally stories of this type had the hero die, thereby demonstrating the futility of escaping fate, but that "later folk-accretion, i.e. a posterior folk-corrective intended to improve the hero's prospects" generated stories with happy endings.[80] Be that as it may, the very point of the talmudic version is that the bride saves herself through a pious act.

Yonah Fraenkel suggests that the wedding celebrants sinned by neglecting the poor man due to their excessive preoccupation with their own rejoicing.[81] Because of their self-indulgence and lack of pity toward their fellow human beings, they were to be punished with the death of the bride. This reading, in my opinion, distorts the thrust of the story by transforming it into a straightforward lesson of reward and punishment, thereby almost eliminating the critical tension between that theological principle and astral fatalism.[82] (Not to mention the problem of vicarious punishment, unless we assume the bride too celebrated excessively.) Moreover, the prediction of the astrologers seems to have taken place at her birth, or at least some time before the wedding was arranged, and without any connection to behavior at the feast. No culpability need be assumed; even the (unintended, inadvertent) failure to heed the call for alms provided the bride, who happened to hear, with the opportunity to act.

The bride sticks the wedding-crown in the wall crack, so it would seem, to keep it safe in order that it not be misplaced or stolen. That the wedding-crown (or its pins for attaching to hair)[83] kills the snake creates a powerful irony, as the nuptial accoutrements which otherwise mark her for death (according to the astrologers) save her life.[84] Here too the storyteller employs an artful use of time: he recounts the immediate cause of the snake's death but omits the

78 See Haupt, "Tobit's Blindness," 71–95; Schwarzbaum, "The Hero Predestined," 234–38.

79 Tobit several times instructs that "Charity delivers from death" (4:10, 12:9; and see 14:10) apparently quoting Prov 10:2, 11:4, as does our story, although Tobias is saved from the demon by burning the fish entrails, not through giving alms (8:1–4).

80 Schwarzbaum, "The Hero Predestined," 223–35. The hero dies in AT 934 and 934a, but survives in 934b. Schwarzbaum discusses the story of R. Akiva's daughter on pp. 236–37, associating it with other folk-motifs.

81 Yonah Fraenkel, *ʿIyyunim beʿolamo haruḥani šel sippur haʾaggadah* (Tel Aviv: Hakkibbutz Hameuhad) 14–16.

82 Fraenkel, *ʿIyyunim*, 16: "The power of the stars is only a consequence of a man's sins, and it does not prevail over him."

83 See n. 18.

84 That snakes are found in wall cracks, despite the folkloristic aspects noted above, derives from Amos 5:19, *As if a man should run away from a lion and be attacked by a bear; or if he got indoors, should lean his hand on the wall and be bitten by a snake*, and Qoh 10:8, *He who breaches a stone fence will be bitten by a snake*. Snakes do in fact lurk in walls, so the story has a verisimilar aura. See, for example, Kristi L. Sullivan and Paul D. Curtis, *Snakes, Wildlife Damage Management Fact Sheet Series* (Ithaca, N.Y.: Cornell Cooperative Extension, Cornell Univ., 2001)

ultimate cause, the charitable deed, although the almsgiving is a prior event in the fabula. And the protagonist again reports the act of piety in the first-person, which to my mind personalizes the deed. As the daughter relates her experience, the audience shares her perspective, sensing more directly her empathy for the beggar and initiative taken to ameliorate his plight.

R. Akiva pronounces the same lesson as Shmuel, though here it fits slightly better. While the term *ṣedaqa* certainly can be translated as "righteousness," in rabbinic usage "charity" is more widespread. Elsewhere in the *Bavli* these verses from Prov 10:2/11:4 are taken to refer to charity.[85] Moreover, the term "*miṣvah*" in R. Akiva's initial response often refers to charity, the commandment *par excellence*.[86]

In the third story Rav Naḥman bar Yiṣḥaq's mother attempts to avoid the regrettable prediction of astrologers, as typically found in stories of this type, though not essayed by either Shmuel or R. Akiva (section 7). Why she does not tell her son the purpose of her admonition to keep his head covered, a point specified by the narrator (7c), is not completely clear. It seems that R. Akiva also did not inform his daughter of her dire fate but only "worried a great deal" to himself, although the narrator does not make it explicit in his case.[87] Perhaps the storyteller believes that for the parent to disclose the prediction to the child would somehow cause it to happen, and that silence increases the chances that the threatening outcome will fail to materialize. As is well known, in rabbinic and other cultures curses should not be articulated lest the act of giving them voice simultaneously brings them to effect.[88] On the other hand, the parents may simply wish to spare the child the anguish of worrying about the eventuality.[89] In this case the mother's efforts ultimately prove futile, as Rav Naḥman bar Yiṣḥaq literally rips off another's fruit and thereby becomes a thief as predicted. There would seem to be a slight incongruity, then, between the story and the introductory line, in that here the astrologers' prediction comes true. Following the commentaries, we must explain that the Sage was indeed free from planetary influence as long as he covered his head, and only his failure to continue to

---

http://wildlifecontrol.info/pubs/Documents/Snakes/Snakes_factsheet.pdf, September 22, 2009 (this publication is also available in print).

85 *b.B.Bat.* 10a–b. See too *b.Roš. Haš.* 16b. Although according to Ho, *Ṣedeq*, 143–44, *ṣedaqa* never means "charity" in the Bible. See there p. 71 on these verses.

86 See Saul Lieberman, "Two Lexicographical Notes," *JBL* 65 (1946) 69–72; Jastrow, *Dictionary*, 824.

87 Likewise, Shmuel makes no effort to warn the man of the astrologer's prediction. However, since he rejects its validity, he has less reason to disclose it to the subject.

88 Likewise the *Bavli* claims that "dreams follow the mouth," that is, the interpretation. The articulation of unfortunate interpretations of Rava's dreams cause him an unmitigated series of tragedies, *b.Ber.* 56a–b.

89 Perhaps, too, Rav Naḥman's mother does not want it to turn into a self-fulfilling prophecy. She fears that if her son knows the reason why she exhorts him to cover his head, he will ignore her "superstitious" worry.

perform that *miṣvah* made him susceptible to his "destiny." Or we might explain that his constant vigilance in covering his head restricted his stealing to this one anomalous act, and he did not become a habitual thief as predicted. Both explanations demonstrate again that, as with Abraham (unit II), so with his descendants (unit III): the fate of Jews is not determined exclusively by the stars.

Structure and Composition

A common structure underlies the three stories, although the third story is abbreviated and lacks the final two sections:

A. An introductory line states the theme of the story.

B. Astrologer(s) predict(s) that an unfortunate event will befall a Jew.

C. A Jew reacts to the prediction.

D. The event fails to occur as predicted (reading story 3 as above).

E. The Sage questions the protagonist who responds with the description of the meritorious deed; the Sage explains why s/he was saved.

F. The Sage then expounds (*darash*) that lesson in midrashic form, based on Scripture.

Several common phrases and expressions complement the structure in creating links between the stories, apart from the verbatim repetitions in sections A and F. The first two stories share the phrase "a snake will bite him/her and s/he will die" about the predicted disaster (B). The second and third stories share the phrase "astrologers said to him/her" about the forecasters of the disaster, in that same section (B). The first and third stories both use "cut" in the description of the event in sections D: the snake is cut into two halves, and Rav Naḥman bar Yiṣḥaq cut off (*pasqeih*) the date cluster. So we have linguistic ties between each pair of stories. Moreover, the man tells his companions that he will throw (*marmina*) the bread into the basket in the first story, and regarding R. Akiva's daughter "it happened (*itrami*) for her" that the wedding-crown pierced the snake's eye, from the same root (sections D). In the first story the man recounts that he pretended to take (*shaqli*) bread from the man; in the second story the daughter recounts that she took (*shaqlit*) the portion of food given to her (sections E).

These similarities and connections among the stories are balanced by subtle variations of the use of narrative elements. Sections A adduce the cases of three rabbis, the first an unrelated party to the subject of the prediction (Shmuel); the

second a close relative (Akiva); the third the party himself (Rav Naḥman bar Yiṣḥaq). We shift from a father and daughter in the second story to a mother and son in the third. Sections B vary the nature of the unfortunate event from an imminent death that very day, to a distant death on a defined day sometime in the future, to crime and descent into a criminal life (thus the omission of sections E and F in story 3, as the verse deals with death.) Technically speaking, the type of astrology shifts from interrogational astrology (where questions are posed and answered based on the planetary configuration at the time of the question)[90] in the first story, to genethlialogy (astrology based on the horoscope at the moment of birth) in the second and third. Sections C vary the reactions from rejection (Shmuel), to inaction, perhaps fatalistic acceptance (Akiva), to an effort to avoid the fate (the mother). In sections D the prediction fails to occur through the inadvertent actions of the heroes of the first two stories, but through the constant vigilance of the character (and his mother) in the third story (always keeping his head covered). Yet it is through an inadvertent event (the head covering happens to fall off) that the prediction comes true. This variation, to a certain extent, is a product of the diverse predictions of sections B. Note that head coverings appear in both the second and third stories, though they function in almost opposite ways: the removal of a head covering (the wedding crown) obviates the predicted outcome in the second story, whereas the removal of the head covering effects the predicted outcome in the third (sections D). Also in sections D the meritorious deed shifts from "commandments between man and his fellow" in the first two stories to "commandments between man and God" in the third. While the deeds in the first two stories vary from preventing humiliation to almsgiving, both involve poor men and food. Whereas in the first story the hero *pretends* to *take* food from the poor man, in the second the heroine *actually gives* food to the supplicant.

The precise structure, common language, and nuanced variations indicate that the redactors substantively reworked their sources so as to create a high degree of narrative cohesiveness. It would seem very unlikely that they combined three pre-existent stories that happened to share the same structure, common phrases and variation of elements. The difficulties noted above in the analysis of the first story support this claim, as it is unlikely that a free composition would contain such serious narrative gaps. Elsewhere I have argued that the redactors indeed reworked a story found in the *Yerushalmi* to create the *Bavli* version and in the process created a few incongruities.[91] And there is other evidence of

90 At least this seems to be the type of astrology assumed here. Ablat predicts what will happen to the man in the current endeavor, and there is no reference to his birth. For examples of astrology of this type, see Dorotheus, *Carmen Astrologicum,* Book 5.

91 Rubenstein, *The Culture of the Babylonian Talmud,* 68–70.

redactional composition too.[92] But even without the source-critical evidence, the literary analysis suffices to demonstrate that the redactors did not simply gather stories loosely connected to the topic of astrology and transmit them untouched but for the introductory segue (sections A). Rather they reworked or created sources to fashion a cohesive and precise composition. By this means they explore various possibilities and aspects of astrological prognostications – different types of predictions, reactions, meritorious acts, means of avoiding fate, and eventualities. The grouping of stories communicates a totality of meanings, ideas and facets of the issue that cannot be expressed by a single story alone.[93] The *stammaim* thus created a "theological *sugya*" to explore the different aspects of the tension between astrology and free will, and between astral fatalism as opposed to reward and punishment.

Overall, this *sugya* is carefully structured to provide a spectrum of perspectives regarding astrology. Nowhere does the *sugya* reject astrology or the opinion "Israel has a *mazal*," nor does it arrive at any explicit conclusion. The opinions are presented with the supporting evidence, and the audience left to arrive at its own conclusions on the basis of the juxtaposition and order of the traditions. Moreover, despite the literal meaning of the abbreviated formulation "Israel has no *mazal*," the primary issue is how and to what degree celestial bodies impact Jews. On one side, we find almost complete acceptance: rabbis copy astrological traditions in their notebooks and debate about the details, much like any other aspect of Torah (sections 1–2). They apply astrological omens to

92 The final line of the story is problematic. While the story suggests that righteousness saves from an unusual (= premature) death, how does it demonstrate salvation from "death itself?" And what exactly does it mean to be saved from "death itself"? Because it cannot mean that one never die, I explained above in terms of receiving added longevity. But this explanation has no overt support in either the verse or the story. Moreover, the term "death itself" is anomalous, unattested outside of the story. There are also several textual witnesses that reverse the order: "not from death itself but from an unusual death." This seems to have been the original reading, probably adapted from *b.B.Bat.* 10a: "R. Ḥiyya bar Abba said that R. Yoḥanan said: What is written, *Wealth is of no avail on the day of wrath, but righteousness* (ṣedaqah) *saves from death* (Prov 11:4). And it is written, *Ill-gotten wealth is of no avail, but righteousness* (ṣedaqah) *saves from death* (Prov 10:2). Why these two [types of] 'righteousness' (*ṣedaqah*)? One saves from an unusual death, and one saves from the punishment of Hell (*dina šel gehennom*)." Urbach, *Sages*, 264–65, 804 n. 35, arrived at a similar conclusion.

93 In this respect this series of three stories recalls other such series of stories devoted to exploring aspects of a topic, as has been delineated by Eli Yassif, *The Hebrew Folktale: History, Genre, Meaning* (Bloomington: Indiana Univ. Press, 1999) 209–44. These include the seven stories about husbands leaving their wives for the academy for extended periods of time in *b.Ketub.* 62b–63a, and the unit of three stories of destruction in *b.Git.* 55b–57a, which appears within a much larger cycle of over twenty stories. See too the study by Paul Mandel, "Tales of the Destruction of the Temple: Between the Land of Israel and Babylonia," in I. Gafni, ed., *Merkaz utefuṣah* (Jerusalem: Shazar Institute, 2004) 155–58 (Heb.).

matters of the *miṣvot*, attempting to domesticate or appropriate what could be perceived as alien wisdom. A second opinion limits astrology to gentiles (3). Finally we have four sections offering a synthesis of sorts, all narrative traditions (one exegetical narrative, three Sage-stories), presenting astrology as true but incomplete. One does well to "worry" about the insights of the Chaldeans, as did the great R. Akiva (in contrast to R. Yoḥanan's directive not to be "dismayed"), and even to act on the basis of their warnings, as did Rav Naḥman bar Yiṣḥaq's mother. Yet ultimately astral determinism is trumped by individual providence and the system of rewards and punishments. Astrology is not wrong, but it only illuminates part of the picture.[94]

In this respect we might understand the *sugya* as the redactors' attempt to synthesize the disparate and conflicting views on astrology which they inherited. I noted above that the immediate talmudic context does not help us understand the meaning of this "theological *sugya*." However, the Talmud in its entirety provides another, albeit cruder, literary and cultural context. As scholars have noted, a significant concern of the redactors was to systematize and synthesize earlier halakhic traditions to eliminate contradictions and provide more general and abstract formulations.[95] Here, I suggest, they engage in a similar activity in the aggadic and theological realm, drawing on inconsistent earlier traditions and trying to work out a grand synthesis. And they do an admirable job, presenting both sides of the issue, offering a more general formulation, and concluding with a type of compromise.

Cultural Context
Astrology in Sasanian Persia

It would be tempting to portray the *Bavli*'s struggle with astrology in terms of a standard confrontation between Judaism and the ambient culture, tradition vs. secular wisdom, Scripture opposed to science, and in general, of internal vs. external authority. We might, for example, understand the *sugya* as a case of rabbinic Judaism grappling with the dominant ideas of the Sasanian worldview. The last five sections at first glance lend themselves to such an interpretation, with the repeated contrast between "the Chaldean [astrologers]" and the Sages, and even between Jews and gentiles in R. Yoḥanan's *midrash* and in Shmuel's repartee with Ablat. But such a perspective is obviously simplistic and suspect

94 Cf. Stuckrad, *Ringen*, 479–80; Dobin, *To Rule Both Day and Night*, 196–98.

95 See Jay Rovner, "Rhetorical Strategy and Dialectical Necessity in the Babylonian Talmud: The Case of Kiddushin 34a–35a," *HUCA* 65 (1994) 177–231; Rovner, "Pseudepigraphic Invention and Diachronic Stratification in the Stammaitic Component of the *Bavli*: the Case of Sukka 28," *HUCA* 68 (1997) 11–62.

on many methodological grounds, including the crude reification of "rabbinic Judaism," and "astrology." Nor does it do justice to the complexity of our *sugya*, the range of views found elsewhere in the *Bavli*, or the Sasanian evidence itself. While astrology was pervasive in the Sasanian intellectual milieu, it was by no means uncontested.

Sasanian astrology, like that of the Greco-Roman world, was a sophisticated art, as we know from the detailed scholarship of David Pingree.[96] While no astrological texts survive from Sasanian times, much is known from Arabic translations of Sasanian works from the eighth–tenth centuries, from quotations in later Pahlavi texts, and from other testimonies. Shapur I sponsored the translation of Greco-Roman astrological texts in the third century, and through these and subsequent efforts the writings of Vettius Valens and Dorotheus of Sidon, among the most important astrologers of late antiquity, became influential in Sasanian times. Through these and other projects ancient Mesopotamian traditions mixed with Egyptian, Greco-Roman and Indian ideas. Sasanian translations, in fact, were important links in preserving some significant works of classical astrology and transmitting them to the medieval world, and also introduced Indian astrological ideas to the West. For example, apart from some Greek fragments, Dorotheus of Sidon's influential work is known thanks to an eighth-century Arabic translation of a Pahlavi translation of the original Greek, made by the Persian Jew Masha'allah ibn Athari (Messala; c. 740–815 C.E.).[97] Sasanian astrologers made distinctive contributions of their own, including the study of conjunctions of Saturn and Jupiter, historical astrology, and the development of continuous horoscopy and new techniques of catarchic and interrogational astrology.[98]

For some Zoroastrians, however, astral determinism probably posed a theo-

96 David Pingree, "Astrology and Astronomy," *Encyclopaedia Iranica* (12 vols.; London: Routledge & Kegan Paul, 1987) 2:858–870; Pingree, "Classical and Byzantine Astrology in Sassanian Persia," 227–39; Pingree, "The Recovery of Sasanian Astrology," in Pingree, *From Astral Omens to Astrology*, 39–50; Pingree, "Sasanian Astrology in Byzantium," *La Persia e Bisanzio*, Atti dei Convegi Lincei 201 (Rome: Accademia Nazionale dei Lincei, 2004) 539–53.

97 On Masha'allah see David Pingree, "Masha'allah: Some Sasanian and Syriac Sources," in George F. Hourani, ed., *Essays on Islamic Philosophy and Science* (Albany: SUNY Press, 1975) 5–14; Pingree, "Masha'allah. Greek, Pahlavi, Arabic and Latin Astrology," in A. Hasnawi, et al., eds., *Perspectives arabes et médiévales sur la tradition scientifique et philosophique grecque* (Leuven: Peters, 1997) 135–38; Edward S. Kennedy and David Pingree, *The Astrological History of Masha'allah* (Cambridge: Harvard Univ. Press, 1971). Ibn Ezra translated some of Masha'allah's Arabic works into Hebrew, making them known to medieval Jewish philosophers.

98 See Pingree, "Classical and Byzantine Astrology," 235–39. "Continuous horoscopy" involved astrological readings at various points of an individual's life, and not only at birth; see Pingree, "Sasanian Astrology in Byzantium," 546–49. "Catarchic astrology" seeks to determine whether a given moment is conducive to the success of an endeavor begun then.

logical difficulty akin to that faced by the Rabbis. Many strands of Zoroastrian theology assume free will and encourage human beings to carry out good and pious deeds so as to assist AhuraMazda in the battle against Ahiram and evil. Like the Rabbis, Zoroastrians believed in a system of reward and punishment, such that one's "fate" depended on action and could be altered at any time by AhuraMazda's intervention.[99] Yet certain streams of Zoroastrianism such as those associated with Zurvanism that embraced astral fatalism and determinism presumably posed a challenge to those who championed free will:[100] Thus Zaehner describes the tension:

> From our available sources it is quite impossible to say how bitter the battle between dualists and Zurvanties was, but the repeated attacks of the dualists against Zurvanism in all its forms throughout the Sasanian period would seem to show an awareness on their part that the whole core of what they considered to be the Prophet's message was being nibbled away. Zurvanite materialism, which Karter had combated, denied the basic Zoroastrian doctrines of heaven and hell, rewards and punishments. Zurvanite fatalism did away with man's free will and the choice that the Prophet demanded that he should make between good and evil.[101]

Yet we might expect that Zoroastrian thinkers, for all their attacks on such ideas, could no more reject the respected science of astrology than could the Rabbis. We therefore find various attempts to grapple with astrology in Zoroastrian sources. Pingree sums up the different strategies as follows:

> Pahlavi texts take several approaches toward reconciling with astrology the traditional Zoroastrian doctrines of meritorious initiative summed up as "Good thoughts, good words, good deeds." *Menog I Xrad* 24 and 27 distinguish *baxt* [what is determined at one's birth] and *bagobaxt,* divinely bestowed reward for merit. The sayings of Adurbad Mahrspandan in *Denkard,*

99 Robert C. Zaehner, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1961) 60–62, 192.

100 This is not the place to delve into the well-known problem of the relationship between Zurvanism and Zoroastrianism, though my thinking follows Shaul Shaked, *Dualism in Transformation: Varieties of Religion in Sasanian Iran* (London: School of Oriental and African Studies, 1994) 21: "Given the near universal acceptance of Zurvanism, it would seem to be a contradiction in terms to speak of a Zurvanite heresy in the Sasanian period. . . . Besides, it does not seem justified to call it a heretical sect if it had no organized existence which would set it apart from an established form of the religion. It would be wrong for scholars to declare the one form of the faith, orthodox, that is to say, the correct faith." See too Jacques Duchesne-Guillemin, *La religion de l'Iran ancien* (Paris: Presses Universitaires de France, 1962) 302–7.

101 Zaehner, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, 192. See too Robert C. Zaehner, *Zurvan: A Zoroastrian Dilemma* (Oxford: Clarendon Press, 1955) 160–63, 254–64, 402–9.

> bk. 6 divide the "affairs of the world" into twenty-five categories. . . . Of these, five are the result of *breh*, "determination": life, wife, children, power, property. . . . The remainder result from action, energy, essence, and inheritance. The Pahlavi *Widewdad* 5.9. says succinctly: "Material things are by fate, immaterial things by action." . . . The *Ayadgar I Wuzurgmihr* 105–9 (*Pahlavi Texts*, p. 94) considers this point at greater length. "Wuzurgmihr" removes determination to the background of human existence, in effect identifying it with the force of necessity which energizes all processes in the cosmos, when he says: "Fate is the reason [for whatever befalls a person]; action is the cause (*cim* and *wahanag* respectively)."[102]

These efforts limit the scope of astrology to certain aspects of life while attributing others to divine providence, or reach some sort of harmonization. Overall, one senses the same tensions as in rabbinic texts, with astral determinism accepted by some sources to varying degrees even as free-will is also embraced. Such Zoroastrian theological efforts suggest that we should see the *Bavli sugya* and related *Bavli* traditions in terms of a similar struggle. Streams of Late Antique thought current in Sasanian Persia, as in the Greco-Roman world, produced internal tensions and attempts to integrate contradictory worldviews. Our *Bavli sugya* profitably can be seen against this background as an effort to sort out the place of astrology among competing rabbinic ideas. This was not as much a struggle against external influences as an internal struggle attesting to a similar complex of disparate intellectual trends among the Rabbis.

If some Rabbis associated astrological beliefs with (perhaps fictional) Zoroastrians such as Ablat, with the "Other," perhaps as a method of working out their own anxieties,[103] we might conjecture that Zoroastrians did the same. Indeed, a fascinating Zoroastrian text of the ninth century, dubbed by Neusner "A Zoroastrian Critique of Judaism," attacks Jews for believing in astral fatalism:

> (14:60) One day in prayer, he [= Abraham] made one request: Give me pleasure in my daily lot that my life may be more comfortable. (62) Then one angel, descending, said; God has not allowed to you by the stars a daily measure greater than this. (63) A new distribution is impossible. . . . (70) Secondly, the angel who had come said: But if I destroy this sphere, and

102 Pingree, "Astrology and Astronomy," 2:864–65. See, too, Louis Charles Casartelli, *Philosophy of the Mazdayasnian Religion under the Sassanids*, trans. F. J. D. Jamasp Asa (Bombay: Education Society's Press, 1889) 31–33, 143–47; David Neil MacKenzie, "Zoroastrian Astrology in the 'Bundahisn,'" *BSOAS* 27 (1964) 511–29; Michael Morony, *Iraq after the Muslim Conquest* (Princeton, N.J.: Princeton Univ. Press. 1984) 424–27.

103 See Christine Hayes, "Displaced Self-Perceptions: The Deployment of Minim and Romans in Bavli Sanhedrin 90b–91a," in Haim Lapin, ed., *Religious and Ethnic Communities in Later Roman Palestine* (Bethesda: Univ. Press of Maryland, 1998) 249–89.

> make anew the heaven and earth, and set the movement of the stars anew, still it is not clear whether your destiny will fall out good or bad. (71) Thus it is clear from this answer that he himself is not the dispenser of daily portion and lot, and the division is not by his will, and he cannot change fate, (73) and the movements of the sphere, and the sun, moon, and stars are not under his agency or knowledge, or will, or command.[104]

In the author's view – drawing on (sometimes distorted) biblical and midrashic traditions – Abraham asks the angel for a better fate, but is told that the stars control his destiny (62) and his fate cannot be changed (63). Even if a new celestial arrangement were put in place, it need not be any more favorable to Abraham (70). The Zoroastrian author concludes that the Jewish God, is "not the dispenser of daily portion and lot" (71), that is, does not control human destinies, nor "change fate," nor control the movements of the stars. The Jews, in other words, believe that their God and His angels are subservient to the planets and cannot alter planetary influence, an idea among others deemed "multitudinous foolish nonsense" by the author (14:79). While this text does not seem to know directly the *midrash* about Abraham's astrological investigations of our *sugya*, the inverted perspective is striking. Here the angel tells Abraham of his powerlessness to ameliorate the fate indicated by a horoscope, whereas in our *sugya* God demonstrates His control over the planets in order to change Abraham's lot. Where our *sugya* employs Abraham's dialogue with higher powers as evidence that "Israel has no *mazal*," the Zoroastrian claims on a similar basis that Jews believe "Israel has a *mazal*," so to speak. For some Zoroastrians, then, Jews were the purveyors of astrological "heresies" (so to speak), and they might well have accused Zoroastrian and Zurvanite astrologers of absorbing external Jewish influences.

Therefore, when Rava states "[Length of] life, children and sustenance depend not on merit but [rather] on *mazal*" (*b.Moʿed Qat.* 28a), we should indeed see his statement as evidence of "involvement with the theological controversies of his time," as Elman writes, but need not conclude that he "contradicts the general rabbinic view that astrology does not affect Jews, a view that is expressed elsewhere in the Babylonian Talmud (*b.Šabb.* 156a–b, *Ned.* 32a)."[105] Both Rabbis and Zoroastrians were engaged in a similar process of resistance

104 Jacob Neusner, "A Zoroastrian Critique of Judaism: *Škand Gumanik Vičar*, Chapters Thirteen and Fourteen: A New Translation and Exposition," *JAOS* 83 (1963) 289–90. For original publication and translations of this text, see there p. 283, note a. I have not found any substantive differences from the French translation of Pierre Jean de Menasce, *Škand Gumanik Vičar* (Fribourg: Librarie de L'Université, 1945) 200–203.

105 Yaakov Elman, "Acculturation to Elite Persian Norms and Modes of Thought in the Babylonian Jewish Community of Late Antiquity," in Yaakov Elman, et al., ed., *Netiʿot ledavid: Jubilee Volume for David Weiss Halivni* (Jerusalem: Orhot Press, 2004) 31–56.

and accommodation to astrology. Rava, by limiting astrological influences to certain aspects of life, offers a view much like the authors of our *sugya* and like the Zoroastrian theologians summarized by Pingree, who also accept astrology as a partial truth.

Not surprisingly we find a similar variety of attitudes towards astrology among Christian theologians in late antiquity. While full treatment is clearly beyond the scope of this paper, let me briefly note that, although many Church fathers rejected astrology outright, others embraced or accommodated it to varying degrees, especially prior to the fourth century.[106] Tatian, for example, (second century C.E.) polemicizes against astrology and other pagan beliefs in his *Oration to the Greeks*. But in "place of a refutation of astrology's validity stands Tatian's conviction: Christians were no longer subject to the laws of astral fatalism, though these laws still bound their polytheist contemporaries."[107] The parallel to R. Yoḥanan's *midrash* limiting astrology to gentiles is patent. Theodotus, as cited by Clement of Alexandria (second century C.E.), put this argument succinctly: "Until baptism. . . . Fate is real, but after it the astrologists are no longer right."[108] To phrase this in talmudic terms: *ayn mazal lenotsrim* – "Christians have no *mazal*." Tertullian (d. 230), followed by Jerome and John Chrysostum in the fourth century, suggested that astrology was valid until the advent of Jesus, which then abrogated the system.[109] Thus Tertullian writes: "But, however, that science (astrology) has been allowed until the Gospel, in order that after Christ's birth no one should thence forward interpret any one's nativity by the heaven."[110] Even Origen, renowned for his vociferous attacks on astrology, argues that the celestial bodies accurately signify human destinies. They are a kind of divine handwriting that reflects the divine will, and function as signs of future events, although they are not the cause. These and other strategies document, in Hegedus's words, "the variety of ways that early Christians incorporated elements of astrology into their theology and practice."[111]

The *Bavli* was redacted in the sixth-seventh centuries at the eve of the

106 A great many sources can be found in Utto Riedinger, *Die Heilige Schrift im Kampf der griechischen Kirche gegen die Astrologie* (Innsbruck: Universitaitsverlag Wagner, 1956).

107 Nicola Denzey, "A New Star on the Horizon: Astral Christologies and Stellar Debates in Early Christian Discourse," in Scott Noegel, et al., eds., *Prayer, Magic, and the Stars in the Ancient and Late Antique World* (University Park, Pa.: Pennsylvania State Univ. Press, 2003) 210, citing Tatian, *Oratio ad Graecos*, 8.1.

108 Robert P. Casey, trans., *The Excerpta ex Theodoto of Clement of Alexandria* 78 (London: Christophers, 1934) 89.

109 See Denzey, "A New Star in Heaven," 219.

110 Tertullian, *On Idolatry*, 9, from *Ante-Nicene Christian Library*: Vol XI/1, trans. S. Thelwall (London: T. & T. Clark, 1869) 152. See too Barton, *Ancient Astrology*, 76–77.

111 On Origen, see Hegedus, *Early Christianity*, 372; Tamsyn Barton, *Power and Knowledge: Astrology, Physiognomics, and Medicine Under the Roman Empire* (Ann Arbor: Univ. of Michigan Press, 1994) 63–65.

Muslim conquest of Iran. In the medieval intellectual milieu, Jews, Christians and Muslims took up anew the debate over astrology. Our *sugya* played a prominent role in the Jewish voice in that debate, and was often cited by authors who addressed the topic. While the medievals wrote in a philosophical and theological rather than talmudic idiom, many of their views were essentially paraphrases and elaborations of this *sugya*. The stammaitic synthesis thus had long-lasting influence.

I would like to thank Adam Becker, Jonathan Klawans, Michael Satlow, and Yaakov Elman for their comments to earlier drafts of this paper.

Appendix
Manuscript Variants.

The following are the major variants from the base text, Oxford 366. Only major variants are listed, as I am not attempting to produce a critical text. I have employed the following manuscripts and printings; see Sokoloff, *DJBA*, 55: O = Oxford 366; V = Vatican 108; M = Munich 95; G = Geniza fragment, Oxford-Bodl. heb. d. 21 (2676); S = Soncino Family Print (1490?); F = first printed edition, Venice 1520.

1A "He will be strong (*gibara*)." Other mss. read "He will be a man (*gevar*)," parallel to the other days.[112]

1A "Rav Ashi." O reads "Rav Asi" for the first gloss, but then "Rav Ashi," for the second. But they were originally one statement; see n. 41. All other mss. read "Ashi."

1A G reads *resh metivta* ("Head of the Academy") for "rule." The terms are synonymous.

1A "What is the reason? Because light and darkness were created then." This line appears only in F.

1D "suspended." V reads "were born" (or perhaps "placed"; *ityalidu*).

1E "birds." G omits.

1F "Rav Naḥman bar Yiṣḥaq." V, M omit "bar Yiṣḥaq."

1F "Busy with commandments." G omits "busy with."

1G "great." V, G omit.

1G "Rabbah bar Rav Sheilah." V reads "Rava." M reads "Rabbah bar Rav."

2 "Ḥanina." M, S omit.

2 "that determines [one's fate.]" G adds "חנ"ך לשצ"ם סימן"

2A "revealed." G reads "hidden."

2B "luminaries were created." V, M reads "fire was suspended."

2C "Mercury." Literally "star of the sun" (*kokhav ḥama*). V, M omit "of the sun."

2C "Scribe." So other mss., which read *sifra*. O reads *shufrei*, which could be translated "the best quality of the sun" or even "brilliance of the sun," but I am not sure what this would mean. In Egyptian and Babylonian mythology Mercury was a messenger and the scribe of the gods.

2D "hidden." G reads "revealed."

2E "plans are frustrated." M omits "are frustrated."

2F "charitable . . . charitable in the Commandments." G reads "busy . . . busy with the doorways of Torah."

112 See Sokoloff, *DJBA*, 277, s.v. *gibar*.

2G "Rav Ashi." V omits.
2G "a slaughterer . . ." S omits "slaughterer." G adds "or a horseman (*parasha?*)."
2G "Rava said, I too was born under Mars." G adds "and am not a slaughterer nor a bloodletter nor one who sheds blood." M reads "Rav" and "and am not a thief nor a slaughterer nor a bloodletter nor circumcisor."

3B "The gentiles should be dismayed; Israel should not be dismayed." G reads "They should be dismayed; you should not be dismayed." M omits.

4C "My steward will be my heir." V adds "I have seen my astrological sign and my steward . . ."
4C "to have a son." M, S read "to sire a son."
4C "Go out from your astrology." M, S, V add "for Israel has no *mazal*."
4C "Standing in the East." G, M add "and is cold" (*vekarir*) and omits "move it."
4C "East . . . West." V, M, S, G read "West . . . East."

5C "If he is a Jew." M, S omit.
5D "And discussing it." M, S omit.
5D "Ablat arose." V reads "Ablat arose, went to his house."
5E "What did you do?" V reads "What is your occupation?"
5F "And were saved." V, M, S omit.
5F "You did a *miṣvah*." M reads "You did [an act of] charity (*ṣedaqa*).
5F "Shmuel went out to the study house and expounded." V, S omit "study house." M omits the entire line.
5F "Even from death itself." V, M omit "even."

6D "That she entered." V omits. M reads, "That she was married."
6D "Crack." S reads wall (*guda*). M reads "*giha*," which I cannot explain, perhaps a corruption of "wall" (*guda*.)
6E "saying." V, M omit, which renders the entire clause in third person, "I arose, took the portion which you (M: they) gave me, and gave it to him."
6F "were saved." V, M omit.

7A "Rav Naḥman bar Yiṣḥaq." V reads "Rav Naḥman."
7D "He raised his eyes." M omits.
7D "Evil inclination." V, M read "his inclination."

The version of G for section 5 is sufficiently different such that it represents a separate textual tradition. (The text becomes fragmentary for sections 6 and 7).[113] Here is a translation to the best of my understanding:

113 See too the variants in the geonic paraphrase cited in *ʾOṣar hage ʾonim, Shabbat, Teshuvot*, #477, p. 161.

A From [the case of] Shmuel too [we learn that] "Israel has no *mazal*."

B For Shmuel and Ablat were sitting. They saw some children going for firewood. Ablat said to Shmuel, "A snake will bite one of them and he will die."

C Shmuel said to him, "If he is a Jew, then the matter does not depend on *mazal*, but on merit."

D When he came back, Ablat arose, threw off his load, and found there a snake that had been cut and thrown in his pack.

E Shmuel said to him, "What did you do?" He said to him, "There was a poor child among us, who had no bread. Every day we take all the morsels and I feed (?; *safina*) them. Today I said to them, "Since he eats from our [food], why should we [cause] embarassment? Let us eat together." [כל יומא הוו שקלינן אומצא אומצא וספינא להו האידנא אמינא להו וכי מיכדי מדידן קא אכלא למלן לכסופת נאכלו בהדן]

F Shmuel went out to the study house and expounded, "*Righteousness (ṣedaqah) saves from death* (Prov 10:2/11:4). Not from death itself but from an unusual death."

Truth Tests, Educational Philosophy, and Five Models of the Philosophy of Jewish Law

Avinoam Rosenak
Hebrew University

This article innovatively uses the principles of truth tests and the logic of the philosophy of education as a tool for spelling out the philosophy of Jewish law. The five tests for verifying a claim are: 1. the test of correspondence, 2. the test of unity (coherence), 3. the test of utility (pragmatism), 4. the test of simplicity or elegance, and 5. the test of clarity. In the last part of the article we shall see that if we focus on the philosophic context of the discussion and take the comparison between the verification tests and types of halakhic thought to their logical conclusions in the analytical and critical context, we shall find that this comparison not only illustrates the links between the philosophic and halakhic discourses but also points to the difficulties and possible defects of the various halakhic models articulated in the article.

It is generally acknowledged that every religion claims exclusive possession of absolute truth. Ephraim E. Urbach, for example, has gathered a wide array of sources from within the Jewish tradition that attest to the centrality of the quest for truth and the claim to have attained it.[1] These sources encompass biblical and classical rabbinic texts, medieval writers, and modern thinkers.[2] In light of

1 Ephraim E. Urbach, "*Baqašat haʾemet keḥovah datit*" (The quest for truth as religious obligation), in *ʿAl ṣiyyonut veyahadut: ʿIyyunim umasot* (On Zionism and Judaism) (Jerusalem: Hasifriyah haṣiyyonit, 1985) 364–80.

2 For biblical sources see, for example: Exod 34:6; Micah 7:20; Ps 117:7; Dan 8:16. For classical rabbinic texts, see: *m.Ketub.* 2:2; *m.Ber.* 9:2; and see, more broadly, Urbach, "*Baqašat haʾemet*." For medieval writers see: Maimonides, *Guide of the Perplexed* I:2; Maimonides, *Mishneh Torah, Hilkhot yesodei hatorah* 1:1–4; and see, more broadly, Urbach, "*Baqašat haʾemet*." For modern thinkers, see: Hermann Cohen, *Religion of Reason Out of the Sources of Judaism*, trans. from the German by Simon Kaplan (New York: F. Ungar Pub. Co., 1972) 411–14; and see, broadly, Urbach, "*Baqašat haʾemet*." Urbach deliberately declines to enter into the ramified philosophical-religious issue of religious vs. philosophical truth; he notes that others have dealt with the question. See Julius Guttmann, *Dat umadaʿ* (Religion and knowledge) (Jerusalem: Magnes, 1955) 1–65; Guttman, "*Filosofiyah šel hadat ʾo filosofiyah šel haḥoq*?" (Philosophy of religion or philosophy of law?), trans. from German to Hebrew by Joshua Amir, PIASH 5:9 (1975) 188–207; Harry Wolfson, "The Double Faith Theory in Saadia, Averroes, and St. Thomas," JQR ns 33 (1942/3) 213–64. See also, among many others, David Hartman, *Maimonides: Torah and Philosophic Quest* (Philadelphia: Jewish Pub. Society, 1976); Aviezer Ravitzky, "*Sitrei torah šel moreh hanevukhim: Haparšanut*

Urbach's analysis, religious truth can be understood in several ways: some see it as flowing from personal certainty and therefore not subject to public philosophical examination;[3] others regard it as revealed by a divine source, which necessarily overshadows all other human truths.[4]

These analyses necessarily deal not only with the standing of religion but also with that of *halakhah*; each sheds light on the other. Indeed, the sources are replete with references to the halakhic decision-making process,[5] and that perspective appears as well in broader discussions of the Oral Torah's authority vis-à-vis that of the written Torah in general and prophecy in particular.[6] That position makes a strong truth claim for *halakhah*, regarding it as an embodiment of divine truth. It follows that no contest can exist between it and finite, human truth systems. The issue, with examples, has been widely treated in the literature.[7]

---

bedorotav uvedoroteinu" (Secrets of the Torah in the Guide of the Perplexed: Exegesis in his age and ours), in Aviezer Ravitzky, *ʿAl daʿat hamaqom* (Studies in Jewish thought and its history) (Jerusalem: Keter, 1991) 142–81; Avi Sagi, "*Baʿayat hahakhraʿah hahilkhatit vehaʾemet hahilkhatit: Liqrat filosofiyah šel hahalakhah*" (The problem of halakhic decision and halakhic truth: Toward a philosophy of *halakhah*), *Dinei yisraʾel* 15 (1989–90) 7–38.

3 Urbach, "*Baqašat haʾemet*," 366.

4 Hartman, *Maimonides*, chap. 1.

5 "One who truly issues a truthful judgment is regarded by Scripture as if he were God's partner in creation" (*Mekhilta deRabbi Yišmaʾel, Yitro, Masekhta deʿamaleq*, sec. 2, s.v. *vayehi mimoḥorat*); "Let justice be done though the mountains tremble" (*t.Sanh.* 1:2); *Execute the judgment of truth and peace in your gates* (Zech 8:16); and many similar passages. See Urbach, "*Baqašat haʾemet*," 364–80.

6 "From the day the Temple was destroyed, prophecy was taken away from the prophets and transferred to the Sages" (*b.B.Bat.* 12a); "A Sage is superior to a prophet" (*b.B.Bat.* 12a; cf. Ps 90); "Scripture does not say 'all that Moses commanded him'; rather, it says *all that God commanded Moses* [Josh 11:15] – even matters that [Joshua] had not heard from his teacher, his reason treated as if they had been said to Moses at Sinai (*y.Peʾah* 1:1, 15b); "Tarfon saw and forgot; Akiva interpreted on his own and coincided with the *halakhah*" (*Sifrei, Behaʿalotekha*, sec. 75). See Gerald (Yaʿakov) Blidstein, "*Hahalakhah: ʿOlam hanormah hayehudi*" (The *halakhah*: The world of Jewish norms), in Amihai Berholts, ed., *Masaʿ ʾel hahalakhah* (Quest for *halakhah*) (Jerusalem and Tel-Aviv: Yediʿot Aḥaronot and Beit Morashah, 2003) 21–58.

7 Avi Sagi, "*ʿIyyun bišenei modelim šel musag haʾemet hahilkhatit uvemašmaʿutam*" (An inquiry into two models of halakhic truth and their meaning), *Higgayon* 1 (1989) 69–90; Sagi, *Yahadut: Bein dat umusar* (Judaism: Between religion and morality) (Tel-Aviv: Hakibbutz Hameʾuḥad, 1998), 238–40. See also the essays in Ze'ev Safrai and Avi Sagi, eds., *Bein samkhut leʾotonomiyah bimesoret yisraʾel* (Between authority and autonomy in Jewish tradition) (Tel-Aviv: Hakibbutz Hameʾuḥad, 1997); in particular, Lawrence Kaplan, "*Daʿat torah: Tefisah modernit šel hasamkhut harabbanit*" (The Torah opinion: A modern conception of rabbinic authority), in Safrai and Sagi, eds., *Bein samkhut leʾotonomiyah*, 105–45; Jacob Katz, "*Daʿat torah: Hasamkhut habilti mesuyeget šetoʿanim lah baʿalei hahalakhah*" (The Torah opinion: The unbounded authority claimed for it by halakhists), in Safrai and Sagi, eds., *Bein samkhut leʾotonomiyah*, 95–104. See, generally, Benjamin Baron, "*Pulmus daʿat torah baṣiyyonut hadatit beyisraʾel: Harqaʿ, haʿemdot, vehamašmaʿuyot*" (The controversy over 'Torah opinion' in religious Zionism in Israel: Back

But does that really exhaust the arguments made within *halakhah*? Does an analysis of the halakhic system in fact disclose additional principles for verifying the law? Can we identify within the *halakhah* arguments that overlap other "truth tests" that are familiar in science and philosophy? And if, in fact, evidence exists of additional truth tests within the *halakhah*, what does that imply about the halakhic world?

In this article, I take a first pass at examining, in general terms, the usefulness of philosophical "verification techniques" in understanding the Jewish religious phenomenon as manifested in halakhic theory and halakhic decisions. I will not here consider the tension between the conclusions I draw and the idea of "revelation as the truth test"; that is an important issue requiring separate analysis. In the present context, I intend only to uncover various traces of five "truth tests"[8] within halakhic discourse and note the diverse, sometimes conflicting, premises implicit within that discourse – a diversity that has far-reaching halakhic, cultural, and social implications.

I will refer to the truth tests in summary form only and will concentrate primarily on the halakhic implications of the philosophical analysis. Still, given the breadth and the multi-faceted nature of *halakhah*, I make no claim that the "truth tests" encompass the entire scope of the halakhic phenomenon. In using various models of truth tests, we can accomplish only what the use of models generally accomplishes in cultural, sociological, or religious studies: illuminating, rationalizing, and systematizing *portions* of a multi-faceted phenomenon. Accordingly, the halakhic analyses I cite and explicate in support of my claims (and that, too, will be done in summary form) are ones on which the model at issue can shed light. It follows that the examples cited in connection with opposing models may themselves be contradictory to each other.

Philosophic analysis of truth tests is a theoretical matter and, as far as I can tell, no effort has previously been made to compare it to halakhic analysis. Because the philosophic discussion is primarily abstract while *halakhah* addresses normative practice, I will use an intermediary discipline – philosophy of education – to mediate between the theoretical and practical spheres.[9] This is

ground, positions, implications), in Asher Cohen, ed., *Haṣiyyonut hadatit: ʿIdan hatemurot* (Religious Zionism: A time of change) (Jerusalem: Mosad Bialik, 2004) 422–74 and bibliography.

8 See Samuel Hugo Bergman, *Mavoʾ letorat hahakkarah* (Introduction to epistemological theory) (Jerusalem: Magnes, 1973) chap. 3–5 (hereafter, Bergman, *Mavoʾ*).

9 Others have drawn connections between truth tests and philosophy of education, and I rely here on their work; what is novel here is extending that connection to philosophy of *halakhah*. For an extensive discussion see: Aharon Fritz Kleinberger, *Mavoʾ lefilosofiyah šel haḥinukh* (Introduction to the philosophy of education) (Tel Aviv: Yaḥdav, 1980) (hereafter Kleinberger, *Mavoʾ*); Yosef Avnion, *ʿAl hayesodot hafilosofiyim šel haḥinukh* (On the philosophical bases of education) pt. 2 (Tel Aviv: Dekel, 1979).

an area that has done well in bridging theory and praxis, and we can follow in its footsteps.[10]

As noted, five verification tests may be cited: 1. correspondence; 2. unity (coherence); 3. utility (pragmatism); 4. simplicity or elegance; and 5. clarity (self-evidence). What is the nature of these tests or arguments, and what ties them to the world of *halakhah*? How can we use them to understand various aspects of halakhic discourse?

1. *The correspondence test* holds that a proposition is true if it corresponds to the facts, assuming that the latter are subject to observation. This position plays a role in the empirical approach, which views the senses and experience as the source of our knowledge; it is the approach shared by Aristotle, John Locke, and many others.[11] The underlying epistemological premise of this approach is that the intellect is a *tabula rasa* that stores new impressions drawn from our experiences. Everything is determined by the objective world as we experience it, and everything is subject to objective, autonomous facts. (This claim has naturally spawned some fascinating secondary analyses, which are beyond the purview of this article.)[12]

The correspondence test has made its way into epistemological and pedagogical discourse. John Locke expounded on the didactic methods inspired by this approach, as did Czech educator Johann Amos Comenius (1592–1670).[13] Israel

10 Philosophy of education is not unique in this regard; compare, for example, philosophy of law.

11 "To say that which is is not or that which is not is, is a falsehood; and to say that that which is is and that which is not is not, is true." Aristotle, *Metaphysics*, IV:7, 1011b (trans. Christopher Kirwan) (Oxford: Clarendon Pres, 1971) 23. John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. Alexander Campbell Fraser (2 vols.; New York: Dover Publications, 1959 [orig.: 1894]) 1:514–15 (Book II, chap. 32). Concerning others, see Bertrand Russell, *The Problems of Philosophy* (New York: Oxford Univ. Press, 1989) chap. 12; Alan R. White, *Truth* (London and New York: Macmillan, 1970) 102–9; David W. Hamlyn, "The Correspondence Theory of Truth," in Robert F. Dearden, Paul H. Hirst and Richard S. Peters, eds., *Education and the Development of Reason* (London: Routledge & Kegan Paul, 1972) 260–74; Nicholas Rescher, *The Coherence Theory of Truth* (Oxford: Clarendon Press, 1973) 1–4.

12 For instance: What is considered a "fact" to which a "true proposition" can correspond? What is the nature of the correspondence between "proposition" and "fact?" On this, see Hamlyn, "Theory of Truth," 136–42; White, *Truth*, 79–87; Daniel John O'Connor, *The Correspondence Theory of Truth* (London: Hutchinson Univ. Library, 1975) 26–33, 70–86; Russell, *Problems*, 74–78; A. J. Ayer, *The Foundation of Empirical Knowledge* (London: Macmillan, 1969) 104–9. For a full survey of this position along with those of the other truth tests, see: Kleinberger, *Mavo'*, 256–60.

13 "We will eventually act so that the schools will stop persuading and start proving, stop arguing and start conducting observations, and ultimately stop believing and start knowing. . . . No one will be compelled to rely on what the teacher says, for the matters themselves will impose themselves on the intellect. Instead of believing in the teacher, [pupils] will believe in what he has proven in this manner which is worthy of being believed" (Comenius's words, cited in Kleinberger, *Mavo'*, 262 (translated into English from Kleinberger's Hebrew translation).

Scheffler refers to the "impression model" in this context.[14] Scheffler contends that the process of learning takes place through the impression of simple ideas and concepts onto the pupil's mind by means of an unmediated encounter with reality and sensory experience. The ideas are then processed, integrated, contained, and stored by the intellect. Experience, he believes, is the touchstone by which every claim and theory must be measured.

Does this model have halakhic implications? Can the halakhic phenomenon and the validity of the *halakhah* be understood more clearly in light of the correspondence test? Before answering this question, the following clarification needs to be made. The philosophic "test of correspondence" concerns itself with the epistemological and/or ontological issue; the field of *halakhah* seems not to deal with these issues. However, I wish to translate the philosophic discourse into normative-halakhic discussion. I allow myself to do so, because of the great similarity between the question: "What is a true statement?" in philosophical discourse and the question: "What is a correct statement in the framework of *halakhah*?" Now we are able to ask: "What is the correct/true *halakhah* in accordance with the 'correspondence test?'"

In approaching *halakhah* on the basis of this very conservative model, we respond to the query "What is the *halakhah*?" by saying "the *halakhah* is the normative phenomenon known to us from the halakhic reality in our community." That position has broad implications. It allows us to say that a halakhic instruction to do X (conveyed in theoretical language) acquires clarity, meaning, and force only through our unmediated, visual, cognition of cases of X within the halakhic community. It follows that the query "How does one teach *halakhah*" will be answered by noting, first, that study of *halakhah* is not solely a textual pursuit. If a budding rabbi is to flourish, he must have massive exposure to the world of halakhic practice; for only there can he gain a proper understanding of the law in question. This system emphasizes the place of custom and stresses the importance of the live bond to an existing communal halakhic structure. These factors become key components of proper socialization and of training for a halakhic life.

It turns out, then, that what makes something "*halakhah*" is not its being written in a book; it is our unmediated encounter with the practice in the lives of our parents or other members of our community. In other words, instruction X becomes a normative obligation only if we recognize X as part of the normative experience of the community that is bound by *halakhah*. In light of these insights, one may better understand Haim Soloveitchik's instructive article

14 Israel Scheffler, "Philosophical Models of Teaching," in Richard S. Peters, ed., *The Concept of Education* (London and New York: Humanities Press, 1967) 120–34; Scheffler, *Reason and Teaching* (London: Routledge and Kegan Paul, 1973) 67–81.

exploring the distortion of halakhic thought when it is severed from its sources of experiential reality.[15] The distortion is the result of deciding halakhic questions by looking not to collective memory of "how things are and were done as a matter of practice" but to conclusions reached on the basis of theoretical halakhic analysis.[16] Its consequences are evident in changing halakhic praxis.

The idea has been variously formulated that *halakhah* is true insofar as it is applied in practice and that one ought to step back from the world of theoretical *halakhah*; let me here present a few of them. Rabbi Joseph Alashkar notes the duty to make one's house a meeting place for Sages; only by doing so can one experience intensive learning of proper norms through observation and imitation rather than intellectual analysis.[17] The idea is expressed in more earthy terms in Rabbi Akiva's account, reported in the *gemara*, of how he followed Rabbi Joshua into the privy. There, he relates, "'I learned three things from him: I learned that one aligns himself north-south rather than east-west; I learned that one relieves oneself while sitting rather than standing; and I learned that one wipes with the left hand rather than the right.' Ben Azzai said to him: 'Have you been that insolent to your teacher?' Rabbi Akiva replies: 'It's Torah, and I need to learn it.'"[18] The drive to learn *halakhah* from real-life situations reached into Rav's bedroom, when Rav's student, Rabbi Kahana, lay concealed under his master's bed in order to learn how Rav conducted himself with his wife. Here, too, R. Kahana justifies his action by saying "It's Torah, and I need to learn it."[19]

15 See Haim Soloveitchik, "Rupture and Reconstruction: The Transformation of Contemporary Orthodoxy," *Tradition* 28:4 (1994) 64–130.

16 The implications of this argument are extremely broad and require comprehensive examination beyond what is possible within the scope of this article. I broaden the present analysis in my forthcoming book *Hahalakhah: Te'oriyah upraqsis* (The *halakhah*: Theory and praxis).

17 "A student should make his house into a meeting-place for scholars (*m.'Abot* 1:4), and minister to them at all hours. For even when they sit down, stand up, and go to bed one can learn various virtues from them, be they moral virtues or intellectual virtues . . . and [the Sages] said (*b.Ber.* 7b, end), 'It is greater to practice [Torah] than to study it,' as it is written, *Here is Elisha the son of Shafat, who poured water on the hands of Elijah* (2 Kgs 3:11)." (Joseph Alaskar, *Merkevet hamišnah* on *m.'Abot* 6:5).

In light of this example, we might suppose that the authority of the Sages to teach *halakhah* by way of their actions flows from their status as Sages. Indeed, this is an accepted and acceptable interpretation of this example. However, in the framework of this paper I wish to emphasize the dimension of observation and imitation on the part of those who clearly belong to the halakhic community, "to which I myself wish to belong." From this vantage point all those who belong to the community and express by their actions its normative code embody by their actions the truth of "the *halakhah*."

18 *b.Ber.* 62a.

19 "R. Kahana dozed under Rav's bed. He heard him bantering [with his wife] and having intercourse. . . . [Rav] said to him: 'Kahana, is that you? Get out; [what you are doing] is not proper conduct.' [R. Kahana] replied, 'It's Torah, and I need to learn it'" (*b.Ber.* 62a.).

Another formulation of the correspondence model appears in the responsa literature, in the maxim "Go out and see what people are doing."[20] The maxim can be used to circumvent a theoretical account of the *halakhah* derived from the texts and to argue for adherence instead to the accepted *halakhah* as seen on the ground and applied in practice. In light of these examples, the *halakhah* is determined not in reliance on halakhic analysis but in reliance on observation of the prevailing practice.

Consider, for instance, the prohibition against tying or sewing together torn phylacteries – a prohibition grounded not in law but in the popular custom to avoid doing so. In Rashi's words, as quoted by the *Beit Yosef*:[21] "And concerning his statement, 'Go out and see what people are doing,' Rashi interpreted 'Since it is not the practice to do so, you should not do so.'" We hear similar strains in connection with the issue of whether unmarried women may go out with their hair down (that is, uncovered). Rabbi Ovadiah Yosef[22] notes that if the pertinent passage is taken at face value, "even single women should not let their hair down, and it is a forced reading to say that the only single women referred to there are widows." Yet various sources suggest that while "it manifests modesty for a virgin not to go out thus [that is, with her hair uncovered], it is our custom that a bride on her wedding day goes about with her hair visible [before the wedding]. . . . And this was the custom with respect to virgins but not to widows. . . . And even though the *Magen Avraham* [Rabbi Abraham Gumbiner] wrote that it is forbidden [for even a single woman to go] with her hair exposed, in practice it was the universal custom to be lenient, and they have [a basis] to rely on. . . . Go out and see what people are doing, for even among strictly pious people the virgins go with their hair down and exposed."[23]

This principle is applied as well in permitting the use of foreign melodies

20 *b.Ber.* 45a. See also *y.Yebam.* 7:3, 8a, "Rabbi Abun [said] in the name of Rabbi Joshua ben Levi: "Isn't this a matter of *halakhah*? When the court has doubt about a *halakhah* and you do not know how to resolve it, go out and see what the public are doing, and conform to their practice." And see Rabbi Solomon B. Freehof: ". . . the raw material which the law took up and shifted, rearranged, justified, and embodied as the legal practice. The law itself did not create. The people created and the law organized" (Solomon B. Freehof, *Reform Jewish Practice and its Rabbinic Background* (combined edition; New York: U. A. H. C. Press, 1963] 6). See also: Freehof, "Slow Growth," in W. Gunther Plaut, ed., *The Growth of Reform Judaism* (New York: World Union for Progressive Judaism, 1965) 239–41; "What we do increasingly accept are not even positive commandments, but one might say folk commandments, *Minhagim* that have emerged from the life of the people and are dear to the people" (Freehof, *Contemporary Reform Responsa* [Cincinnati: Hebrew Union College Press, 1974] 5). As noted, one may argue that this example stands in contradistinction to the example cited above which is said to rest on the authority of the Sages (see n. 17 above).

21 R. Joseph Karo, *Beit Yosef*, *ʾOraḥ ḥayyim* 33:5, s.v. *Veʾim nifseqah* . . .

22 R. Ovadiah Yosef, *Šeʾeilot utešuvot yabiʿa ʾomer*, pt. 4, *ʾEven haʿezer*, 3:2.

23 R. Ovadiah Yosef, *Šeʾeilot utešuvot yabiʿa ʾomer*, pt. 4, *ʾEven haʿezer*, 3:2.

within the framework of Jewish prayer. R. Ovadiah Yosef writes:

> The songs of supplication sung by the whole congregation in synagogues on Friday nights were composed by learned Jews on the basis of melodies drawn from popular love songs, among others by the brilliant R. Solomon Laniado . . . and the brilliant R. Abraham Antabi . . . and other famous brilliant men. . . . Almost all the songs of the eastern Jewish communities, which are recited with pleasant tunes on festive occasions and at meals associated with fulfillment of commandments, were composed using the tunes of love songs, by holy and pure liturgists and poets . . . and no one had a bad word to say about the practice. We have also had the privilege of hearing prayers led by righteous and upstanding scholars with pleasing voices . . . who employed melodies from love songs when saying *qaddish*, *qedushah*, and other passages in the prayers, to angelic effect, with awe and reverence, infusing the hearts of the congregation with joy and song and good will. "Happy are the people who are so situated" [Ps 144:15] . . . and go out and see what people are doing.[24]

Similar arguments are used to permit using decorated *matzot* on Passover (despite the risk that the time needed to decorate might allow for the dough to rise);[25] saying the prayer for healing on behalf of a person who has come to the synagogue on the Sabbath, even though the prayer is recited in his presence;[26] and congregational recitation of biblical verses in the midst of the priestly blessing.[27] Many more examples could be cited.

24 R. Ovadiah Yosef, *Šeʾeilot utešuvot yabiʿa ʾomer*, pt. 6, *ʾOraḥ ḥayyim* 7, s.v. (2) "*Vetabet*."

25 *b.Pesaḥ.* 37a.

26 "I have observed the practice of a sick person who comes to pray in the synagogue asking the *gabbai* (warden) to recite the prayer for healing on his behalf, and he does so" (Rabbi Eliezer Yehudah Waldenberg, *Šeʾeilot utešuvot ṣiṣ ʾEliʿezer* 13:36). The same question was asked of Rabbi Pinḥas Zaviḥi, who, though raising several arguments against the practice, nevertheless asserted that "the custom has become widespread in all the places I have passed through and resided in. And this was recounted several times in the presence of world-ranking rabbinic scholars, and we never saw any of them cast doubt on the practice" (Rabbi Pinḥas Zaviḥi, *Šeʾeilot utešuvot ʿaṭeret paz*, pt. 1, vol. 2, *Yoreh deʿah*, par. 2, s.v. *tešuvah: hineh*). See also, Rabbi Solomon ben Adret, *Šeʾeilot utešuvot harašba*, pt. 2, par. 268.

27 Rabbi Ṣemaḥ Duran: "Let them be; there is nothing to fear here. It was the custom of both of my grandfathers, the rabbis, of blessed memory, not to say 'Amen' or recite biblical verses, and this is the practice we, their descendants, maintain. But there is no cause for concern here; may the Lord bless you with all speed" (Rabbi Ṣemaḥ Duran, *Šeʾeilot utešuvot yakhin uvoʿaz*, 1:25). To similar effect is a responsum of R. Solomon ben Adret attributed to Naḥmanides (par. 52): "I have already reiterated before you that bills of indebtedness are collected by the courts neither on behalf of widows nor on behalf of creditors. . . . But what can I do when I see that in practice it has become accepted everywhere that the courts appraise and collect the debts. And I bow

A more generalized formulation of the principle, clarifying the importance of observed common custom and its ability to overcome theoretical analysis, can be found in a famous comment of Rav Hai Ga'on. R. Hai expands the role of halakhic practice as a decisive factor in defining halakhic structure and substance. His statement appears in the context of a discussion of the sequence of tones sounded on the *shofar* on Rosh Hashanah. Concern had been raised about a custom in conflict with the *halakhah*, but R. Hai Ga'on brushes the problem aside: "That we can fulfill our duty in this way and thereby implement the wishes of our Creator is something we know clearly to be correct; it is an unbreakable legacy handed down from fathers to sons through successive generations of Jews. . . . It is a *halakhah* that has spread throughout Israel, and since we have received the practice in hand, it is correct as a matter of law delivered to Moses at Sinai that they have discharged their obligation; and therefore all difficulties have been removed."[28] And if one should presume to challenge this ruling, he can be refuted as follows:

> The answer should be prefaced by the question of how we know that we are commanded to blow the *shofar* on this particular day and that the substance of the written Law is the Torah written by Moses as dictated by the Almighty. [We know it] on the authority of the Jewish people, for it is they who attest to it. And they also attest that in doing this act [of blowing the shofar] we have discharged our obligation, and that they received [that understanding] on the authority of the prophets as a law given to Moses at Sinai. It is the testimony of the collective that corroborates every *mishnah* and every *gemara* (talmudic teaching). And beyond any proof, go out and see what the people are doing. This is the central and authoritative argument [which takes precedence], and then we consult everything that is written in the Mishnah and the Talmud on the subject. Whatever issues are raised there and can be explained to our satisfaction – fine and good. And if there is something there which is not compatible with that which is in our hearts and cannot be definitively clarified by the evidence, it nevertheless does not invalidate the main argument [that is, the practice of the collective] (Rabbi Hai Gaon, *Tamim deʿim*, 119).

---

my head before a Jewish custom." So, too, Rabbi Joseph Karo in *Beit Yosef*: "It has already been said in the Jerusalem Talmud (*y. Yebam.* 7:3, 8a) that 'when the court has doubt about a *halakhah* and you do not know how to resolve it, go out and see what the public are doing, and conform to their practice.' The [Babylonian] Talmud tells us in several places (*b. Ber.* 45a), 'go out and see what people are doing.' Whoever seeks greater stringencies and the like is viewed as arrogant; instead of being considered strict he is considered peculiar" (*Beit Yosef*, *ʾOraḥ ḥayyim* 11:15, s.v. *katuv bekolbo*.

28 Rabbi Hai Gaon, *Tamim deʿim: Qoveṣ šeʾeilot utešuvot*, ed. R. Abraham ben David of Posquieres (Ra'abad) (Jerusalem: Makhon Ḥatam Sofer, 1974) 119.

His essential argument is simple: Custom is the foundation of the entire *halakhah*; therefore, one who challenges a custom on the basis of theoretical law subverts the entire halakhic structure.[29] Statements along these lines concerning the place of customary practice vis-à-vis *halakhah* are numerous.[30]

Another group of statements grounded in this viewpoint can be found in the work of Jacob Katz. Katz speaks of the "ritual instinct,"[31] meaning that the *halakhah* is sustained not by rabbinic decisors but by the public and by existing practice. The premise is that public practice intuitively refrains from breaching the boundaries of the permissible and the forbidden.[32] The complexity of

29 Because of these considerations, Rabbeinu Tam introduced the practice of thrice sounding the sequence of notes *teqiʿah, ševarim, teruʿah, teqiʿah*. Later, following the *ʿArukh*, the current practice was adopted of sounding thirty blasts in the course of the blessings in the *amidah*, in order to fulfill the requirements of the commandment according to all opinions.

30 For example: "If Elijah comes and says that *ḥaliṣah* [the ritual that is the alternative to levirate marriage] is performed with a shoe, we will listen to him. But if he says that performing *ḥaliṣah* with a sandal is forbidden, we will not listen to him, as the public is accustomed to perform *ḥaliṣah* with a sandal, and customs take precedence over *halakhah*" (*y.Yebam.* 12:1). For a critique, see Menahem Elon, *Jewish Law: History, Sources, Principles*, trans. Bernard Auerbach and Melvin J. Sykes (2 vols.; Philadelphia and Jerusalem: Jewish Publication Society, 1994) 2:907–909. Cf. Israel Ta-Shma, *Minhag ʾašqenaz haqadmon* (Early Franco-German Ritual and Custom) (Jerusalem: Magnes, 1992) 65. See also *Masekhet Soferim* 14:16: "The *halakhah* is not fixed until there is a customary practice"; *b.Pesaḥ.* 66a: "They asked him [Hillel]: Rabbi, if a person forgot to bring a knife before the Sabbath, what is the law? He answered: 'I heard this law and forgot it, but leave the Jews alone; even if they are not prophets, they are sons of prophets.' The next day . . . he saw an instance of the case in question and remembered the *halakhah*, saying: This is the tradition I received from Shemʿayah and Avtalyon." It is interesting to read the critique of these ideas from the Reform Movement: Joan Friedman, "A Critique of Solomon B. Freehof's Concept of Minhag and Reform Jewish Practice," in Walter Jacob and Moshe Zemer, eds., *Re-Examining Progressive Halakhah* (New York: Berghahn Books, 2002) 113–14.

31 See Jacob Katz, *The "Shabbes Goy": A Study in Halakhic Flexibility*, trans. by Yoel Lerner (Philadelphia and Jerusalem: Jewish Publication Society, 1989) 231–32. See also Haim Soloveitchik, *Halakhah, kalkalah, vedimui ʿaṣmi: Hamaškonaʾut biyemei habeinayyim* (Pawnbroking) (Jerusalem: Magnes, 1985) 111.

32 The authoritative force of the "ritual instinct," however, was limited to periods when the community displayed robust fidelity to *halakhah*. Moreover, there is a clear correspondence between the decline in the status of the community and customary practice and the ascension of halakhic decisors and the written *halakhah*. The decisor, in his capacity as halakhic guide, became a substitute for the communal informational system that collapsed upon the emancipation. See Jacob Katz, *Hahalakhah bemeiṣar: Mikhšolim ʿal derekh haʾorṭodoqsiyah behithavutah* [*Halakhah* in straits] (Jerusalem: Magnes, 1992) 18–19; Katz, *The "Shabbes Goy,"* 238–39. On the implications of this concept for the contemporary Jewish context and the ongoing debate on the matter between the Orthodox community and the halakhic rulings of Rabbi David Golinkin, who applies this term within his own community, see Avinoam Rosenak, "*Gevuliyut visetiyah beʾorṭodoqsiyah: Pesiqah qonservaṭivit veʾorṭodoqsiyah posṭ-modernit*" (Within boundaries and beyond them: Conservative *halakhah* and post-modern orthodoxy), in Aviezer Ravitzky and Joseph Salmon, eds., *Haʾorṭodoqsiyah: Meḥqarim ḥadašim* (New studies in orthodoxy) (Jerusalem: Magnes, 2006) 114–77.

the *halakhah*, which is shaped in a fundamental way by existing practice, has been nicely described by Tamar Ross:

> The cultural tradition that envelops Jewish law evolved over thousands of years . . . [and] thousands of threads are interwoven in the communal life of its adherents . . . along with interactions . . . of whose existence . . . and significance . . . we are not necessarily aware. We cannot create a normative world that overlooks life as lived continuously for two thousand years. . . . These ways of life necessarily serve as the backdrop to and elaboration of the original sources.[33]

As noted above, these examples do not convey the full breadth of halakhic thought and decision making. Many examples at odds with those just described may be cited (and I will do so in connection with other truth models). Still, we cannot disregard the firmly established presence of a form of halakhic thought consistent with the "correspondence model" and all its implications. (These remarks, as we shall see, will pertain to the other models and examples to be considered below.)

2. *The coalescence (coherence) test* claims that a statement is true if it coalesces with other statements to form a single organic whole. On this view, no true statements can exist in isolation.[34] The test is based not on sense perceptions but on intellect and reason. Reason is a set of rules with an inner structure; it fashions our sensory impressions, transforming them from ephemeral experiences into objective entities. Reason furnishes us with rules and principles that enable us to evaluate arguments, justify beliefs, and act consistently.[35]

This position, too, has been formulated in diverse ways by various thinkers,[36] though all concur that an isolated statement lacks significance unless encompassed within an organic system that comprehends and illuminates it.[37]

This position is rooted in the idealist and rationalist tradition of Western

33 Tamar Ross, "*ʾOrṭodoqsiyah, našim vešinui halakhah: Nituaḥ teʾologi vehebetim paršaniyyim*" (Orthodoxy, women and halakhic change: Theological analysis and exegesis), in Amiḥai Berholts, ed., *Masaʿ ʾel hahalakhah* (The quest for *halakhah*) (Jerusalem: Beit Morashah, 2003) 424 and throughout.

34 "The test of truth, then, is the logical consistency of substantive experiences and the interconnections among them" (Bergman, *Mavoʾ*, 36).

35 See Avnion, *ʿAl hayesodot*, 197.

36 Russell, *Problems*, 15–16 (end of chap. 2), 82; Bergman, *Mavoʾ*, 35–37, 81; Scheffler, "Philosophical Models," 93–96; White, *Truth*, 109–22; Rescher, *Coherence Theory*, 1–4; Keith Lehrer, *Knowledge* (Oxford: Clarendon Press, 1974) 154–70, 184–86.

37 As Bergman puts it, "All truths are interconnected. The discovery of a new truth is no mere external supplement. . . . One cannot understand an individual law without surveying the entire system" (Bergman, *Mavoʾ*, 35–36).

philosophy, extending from Plato, Kant, and Hegel to the neo-Kantian, neo-Hegelian and positivist schools of the twentieth century. As noted, it devalues the senses in favor of the intellect and principles of abstract thought. The theory has also been translated into the educational arena, a step that helps clarify its practical implications. The aim of education, from this vantage point, is to endow pupils with habits of critical thinking in order to promote their intellectual autonomy. Pupils will be expected to demonstrate an ability to provide a rational explanation for their beliefs on the basis of coherent principles. They will also be expected to apply these principles creatively in a changing world, instead of simply reiterating familiar arguments.[38]

Within this rubric, a distinction took shape between psychological coalescence (as expounded by John Dewey's school)[39] and logical coalescence. The distinction is reflected in the existence of different school systems and educational methods, from "progressive education" (in the first half of the twentieth century)[40] to the scientific education that followed it.[41]

How can the halakhic phenomenon be understood in light of this philosophic system? Though not the diametric opposite of the correspondence test, the coherence test differs profoundly from it. But it, too, can be translated into the halakhic order; and it is consistent with the contention, frequently encountered in halakhic discourse, that Jewish law is a closed system. A halakhic argument never exists in isolation. It is woven into a broad system of legal logic, language, concepts and precedents that render a specific ruling acceptable. Moreover, from this perspective (though certainly not from some others) it is not reality that shapes the law, but the law that shapes reality. In other words, the decisor considers and clarifies the place of a particular law within the overall halakhic framework and then proceeds to impose it on reality, which changes accordingly. It follows that coalescence into the halakhic order, rather than reality, is primary.

38 George Kirschensteiner, *Musag veḥinukh ba'ofi* (Concept and character education), ed. Y. Kaplowitz, trans. into Hebrew by Yaakov Debusis and A. Ilan (Jerusalem: Histadrut Hamorim Ha'ivriyyim Be'ereṣ Yisra'el, 1929) 1–4; Avnion, *'Al hayesodot*, 197–98.

39 John Dewey, *Democracy and Education* (New York: Free Press, 1966 [orig.: 1916]) 219–23. See also James E. McClellan, "The Logical and the Psychological: An Untenable Dualism?" in Othanel Smith and Robert H. Ennis, eds., *Language and Concepts in Education* (Chicago: Rand McNally & Co., 1961) 144–60; Paul H. Hirst, "The Logical and Psychological Aspects of Teaching a Subject," in Peters, *The Concept of Education*, 44–60.

40 Kleinberger, *Mavo'*, 281–82.

41 The coalescence approach stresses the systematic organization of subject matter by discipline and therefore calls for drawing the entire curriculum from the scientific disciplines and pointing out their coalescence. See Zvi Adar, *Yesodot haḥinukh* (The foundations of education) (Tel Aviv: M. Neumann, 1961) 341–45; Philips H. Phenix, *Realms of Meaning: A Philosophy of Curriculum for General Education* (New York: McGraw-Hill, 1964) 284–89, 311–21; Phenix, "The Disci-

This position can readily be grounded in the teachings of Moses Mendelssohn[42] and Yeshayahu Leibowitz[43] and in the portions of Rabbi J. B. Soloveitchik's philosophic-halakhic doctrines that present the world of Rabbi Ḥayyim of Brisk through the figure of neo-Kantian "halakhic man."[44] According to Soloveitchik's halakhic teachings, historicism and psychological reductionism (which are systems of inquiry, analysis and information derived from the world) have no place in the legal deliberations of halakhic man.[45] The *halakhah*, in his account, moves on its own special trajectory. Its laws are ideal and normative; its thought processes, mathematical. The *halakhah*, on this view, is independent of external stimuli and the human reactions they evoke. Reality has no formative function with regard to the *halakhah*; it is merely a necessary platform for action. Halakhic constructs, then, sustain their own reality. An example of

---

plines as Curriculum Content," in Harry A. Passow, ed., *Curriculum Crossroads* (New York: Columbia Univ. Teachers College, 1962) 57–62. See also, more broadly, Kleinberger, *Mavoʾ*, 283–86.

42 Moses Mendelssohn, *Jerusalem*, trans. Allan Arkush (Hanover and London: Univ. Press of New England for Brandeis Univ. Press, 1983) 133–34. One can only speculate about Mendelssohn's true position on the subject. See also Ze'ev Levy, *Špinozah umusag hayahadut* (Spinoza's interpretation of Judaism) (Tel Aviv: Merhavyah, 1972) 65–66, 70.

43 See Avi Sagi, "*Harav Soloveitchik veLeibovitch ketei ʾoretiqanim šel hahalakhah*" (Rabbi Soloveitchik and Leibowitz as halakhic theoreticians), *Daʿat* 29 (1992) 137–39; Yeshayahu Leibowitz, *ʿEmunah, historiyah vaʿarakhim* (Faith, history and values) (Jerusalem: Akademon, 1982) 157; Leibowitz, *Yahadut, am yehudi, umedinat yisraʾel* (Judaism, the Jewish people, and the State of Israel) (Jerusalem: Schocken, 1976) 13–14, 25, 192.

44 While I do not contend that all of R. Soloveitchik's teachings are consistent with this approach, his essay "Halakhic Man" certainly is (see n. 128, below). On R. Soloveitchik's philosophical development, see Lawrence J. Kaplan, "The Religious Philosophy of Rabbi Joseph Soloveitchik," *Tradition* 14:2 (1974) 43–64; Avi Sagi, *ʾEtgar hašivah lamasoret* (Challenge) (Jerusalem and Ramat-Gan: Shalom Hartman Institute and Bar-Ilan Univ., 2003) 30–58; Avinoam Rosenak, "*Regišut laʿeruah haḥinukhi vehaḥašivah hahilkhatit: ʿIyyun bekitvei harav A.Y. H. Quq, harav Y. D. Soloveitchik veharav H. D. Halevi leʾor Kieren Egan*" (Sensitivity to the educational situation and halakhic thinking: An inquiry into the writings of Rabbi J. D. Soloveitchik, Rabbi A. I. H. Kook and Rabbi H. D. Halevi in light of the thought of K. Egan), in Ydidyah Stern and Yair Sheleg, eds., *Demut harav* (The image of the Rav) (Ramat Gan: The Faculty of Law in Bar Ilan Univ., in press).

45 R. Ḥayyim of Brisk, in R. Soloveitchik's description, "first purified the *halakhah* of all types of external approaches. He firmly rejected efforts at psychologization and historicization as well as the common sense approach characterized by passive absorption rather than active creativity. Halakhic thought moves along its own special trajectory. Its laws and principles are not psychological-factual but ideal-normative, just like logical-mathematical thought. No retrospective factual causality can determine the efficacy of halakhic rulings or their truth; only the ideal norm to which these rulings adhere can do so. . . . The *halakhah* need not reflect the character of the halakhic scholar, and changing conditions and historical systems leave no imprint upon it. According to this view, then, the *halakhah* cannot be expressed in thought patterns borrowed from other fields. It has its own rhythm, which is not given to change (Rabbi J. B. Soloveitchik, "*Mah dodekh midod*," in Shelomo Shemidt, ed., *Divrei hagut vehaʿarakhah* (Jerusalem: World Zionist Org., 1982) 75–77.

this can be found in Soloveitchik's comments on the deliberations concerning the case of an *agunah*, a "chained woman" whose husband has disappeared or refuses to give her a divorce:

> We always shared in the sorrow of the wretched *agunah*. . . . But as a rabbi sitting to judge the case of an *agunah*, he would make his decision without being swayed by feelings of sympathy, even though his compassion had been stirred by this pitiful woman. His decision was based only on theoretical-halakhic principles. . . . To what can this be compared? To a satellite that enters into a certain orbit. While the satellite's entry into this trajectory was dependent upon the force that propelled it, once the object has found its trajectory, it moves along it with wondrous precision . . . and the amount of the force propelling it can neither add to nor detract from this movement in the least.[46]

In his view, rabbinic authorities should not take into account extra-halakhic factors, such as emotions in general and compassion or sympathy in particular. The decisor shapes his thought exclusively in accordance with "halakhic principles."

Another formulation of the halakhic coherence approach and its dissociation from concrete reality appears in a documented exchange between Rabbi Aaron Lichtenstein and Prof. Saul Lieberman.[47] When considering the talmudic discussion of whether it is permitted to remove bread from an oven on the Sabbath, Lieberman professed himself astonished that one could even attempt to study such an issue without first investigating the pertinent technical *realia*. Lichtenstein responded as follows (his remarks here translated from the original Hebrew):

> One can discuss and analyze [through the teachings of R. Ḥayyim of Brisk], in a brilliant and innovative fashion, the removal of the bread and can attempt to define – as did the *rishonim* [rabbis of the eleventh to sixteenth centuries] – the category of "craft not entailing labor [of a sort forbidden on the Sabbath]". . . [and compare it to] several other halakhic phenomena. . . . All this may be done without knowing what the exact stages of this activity are from a realistic-technical standpoint. Obviously, the halakhic sage who is asked to make a ruling must be familiar with the technical aspects of the removal of bread and cannot content himself with relating to

46 Soloveitchik, "*Mah dodekh midod*," 77–78.

47 See Shlomo Pick, *Moʿadei harav: Šiʿurim mipi hašemuʿah šel rav Yosef Dov Soloveitchik ʿal hamoʿadim, ʿarukh betosefet ʿiyyunim bahalakhah ʿal pi mišnat harav* (The Rabbi's festivals: Lessons of Rabbi Soloveitchik on the Jewish holidays) (Ramat Gan: Hamakhon Hagavoʿa Letorah, Bar Ilan Univ., 2003).

> the subject on an abstract basis. But the student sitting in the *beit midrash* [house of study] can, for forty years or more, conduct a class on removing bread without knowing the intricacies of how it is done in reality.[48]

This viewpoint has exerted a varied and wide-ranging impact on halakhic and legal thinking. It finds comprehensive expression in Joel Roth's book *The Halakhic Process*.[49] Moshe Halbertal and Menachem Mautner have traced the presence of formalistic, coalescing cohesive thought in the yeshiva world on the one hand (Halbertal) and in the general and Israeli court systems on the other (Mautner), exploring its existence, characteristics and drawbacks.[50]

The fruits of this approach have been incorporated at the deepest levels of scholarship in the field of philosophy of *halakhah*,[51] wielding no small influence on the scholarly agenda. This holds true even where scholars have sought

48 Shlomo Pick, "*Harav Soloveitchik: Limmud madaᶜi hatalmud vehašlakhotav*" (Rabbi Soloveitchik: Scientific study of the Talmud and its implications), in Avinoam Rosenak and Naftali Rotenberg, eds., *Hahašpaᶜah šel Rabbi J. D. Soloveitchik ᶜal hatarbut, haḥinukh vehamaḥšavah hayehudit* (The influence of Rabbi J. B. Soloveitchik on culture, education and Jewish thought) (Jerusalem: Van Leer Institute and Magnes, in press). In introducing a class he gave before the Rabbinical Council of America in 1975, R. Soloveitchik said in this context: "You cannot psychologize *halakhah*, historicize *halakhah*, or rationalize *halakhah*, because this is something foreign, something extraneous." (For further discussion, see http://mail-jewish.org/rav/talmud_torah.txt, Oct. 23, 2009.

49 Joel Roth, *The Halakhic Process: A Systemic Analysis* (New York: Jewish Theological Seminary of America, 1986). Roth presents a model of the halakhic process as a self-contained, self-referential system. See also the critique of these ideas by Rabbi Gordon Tucker, "God, the Good, and *Halakhah*," *Judaism* 38a (1989) 365–76; and see David Ellenson, "The Challenges of *Halakhah*," *Judaism* 38 (1989) 358–64.

50 Moshe Halbertal, "*Hartman vehafilosofiyah šel hahalakhah*" (Hartman and the philosophy of *halakhah*), in Avi Sagi and Zevi Zohar, eds., *Meḥuyavut yehudit mitḥadešet: ᶜAl ᶜolamo vehaguto šel David Hartman* (Renewing Jewish commitment: The work and thought of David Hartman) (Jerusalem: Shalom Hartman Institute, 2001) 13–35, esp. 16. See Morton Horwitz, "The Rise of Legal Formalism," *The American Journal of Legal History* 19 (1975) 251–64; Frederick Schauer, "Formalism," *Yale Law Journal* 97:4 (1988) 509–48. Menachem Mautner, "*Yeridat haformalizm veᶜaliyyat haᶜarakhim bamišpaṭ hayisraᵓeli*" (The decline of formalism and rise of values in Israeli jurisprudence), *ᶜIyyunei mišpaṭ* 17:3 (1993) 503–96.

51 On this, see also Hanina Ben-Menahem, *Judicial Deviation in Talmudic Law: Governed by Men, Not by Rules* (New York: Harwood Academic Publishers, 1991); Sagi, *Yahadut*, 103–57, 335–49; Moshe Halbertal, *Mahapeiḥot paršanuyot behithavutan: ᶜArakhim kešiqulim paršaniyim bemidrešei halakhah* (Interpretative Revolutions in the Making) (Jerusalem: Magnes, 1997) 33–37, 185–90; Yair Lorberbaum and Haim Shapira, "*ᵓIggeret hašemad larambam: Vikuaḥ Hartman-Soloveitchik bireᵓi hafilosofiyah šel hamišpaṭ*" (Maimonides' 'Letter on Apostasy': the Hartman-Soloveitchik debate in light of the philosophy of law), in Sagi and Zohar, *Meḥuyavut*, 345–74; Alan J. Yuter, "Legal Positivism and Contemporary Halakhic Discourse," *JLA* 11 (1987) 148–63; Ross, *ᵓOrṭodoqsiyah*, 387–487; Aviad Stolman, "*Segirut upetiḥut bitefisat hahalakhah: Hahistoriyah haᵓinṭeleqṭuᵓalit šel hahalakhah vešel madaᶜei hatevaᶜ*" (Insularity and openness in the halakhic worldview: The intellectual history of the *halakhah* and of the natural sciences) in Berholts, ed., *Masaᶜ ᵓel hahalakhah*, 335–53.

valiantly to show that *halakhah* does not operate in a formalistic-coherent manner and instead takes account of various other considerations and diverse sets of interests.[52] It likewise holds true in the context of efforts to show that legal and halakhic formalism and the associated coherence differ fundamentally from the corresponding concepts in other fields.[53]

The tension between the perspectives of correspondence and of coherence is nothing new to the philosophy of *halakhah*, but it has previously been expressed under other rubrics, with no connection to "truth test" terminology. We turn now to additional truth-test models not previously considered in metahalakhic contexts.

3. According to *the test of utility (pragmatism)*, a statement is true if it is useful to human beings in their struggle for survival. No single, final, absolute truth exists; truth is, rather, something active and dynamic, tied to an objective and validated by the results it produces. Pragmatism affirms that "An exclusively theoretical truth, having no utilitarian value and lacking any expression in practical results, is . . . entirely groundless."[54] Emphasizing the practical character of truth as a means or tool for satisfying biological needs and adapting to the requirements of life, this perspective equates truth with utility. William James was the first to formulate this philosophy;[55] John Dewey was its preeminent prominent advocate and the first to note its educational implications.[56]

Dewey understood reality as an ongoing process in which every living organism strives to perpetuate its existence in a dangerous and unstable world. That world presents a constant stream of challenges, and cognition is one of the tools we use to maintain ourselves in the face of those challenges. As soon as an individual finds himself in a state of imbalance, an imbalance that casts him into a murky and menacing situation, he works to reorganize reality in order

52 The work of Hartman and his successors can be seen, in broad terms, as an attempt to overturn the formalistic notion established by Soloveitchik. This trend and its offshoots, along with Soloveitchik's indirect influence on the process, are worthy of further discussion in another context.

53 Binyamin Brown, "*Formalizm vaʿarakhim: Šelošah degamim*" (Formalism and values: Three models), in Aviezer Ravitzky and Avinoam Rosenak, eds., *ʿIyunim ḥadašim befilosophiyah šel hahalakhah* (New inquiries in philosophy of *halakhah*) (Jerusalem: Magnes, 2008) 233–57.

54 Bergman, *Mavoʾ*, 76.

55 For William James as the herald of the pragmatism test, see William James, *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking* (Cambridge: Harvard Univ. Press, 1975); James, *The Meaning of Truth: A Sequel to 'Pragmatism'* (Cambridge: Harvard Univ. Press, 1975); Israel Scheffler, *Four Pragmatists* (London: Routledge and Kegan Paul, 1974); and Scheffler, "*Degamim filosofiyim šel hahoraʾah*" (Philosophical models of teaching), in Zvi Lamm, ed., *Hahoraʾah: Beirurei mašmaʿutah* (Teaching: Clarifying its meaning) (Jerusalem: Hebrew Univ. School of Education, 1969) 65–81.

56 See James Campbell, *Understanding John Dewey* (Chicago and La Salle: Open Court, 1996).

to regain his equilibrium. Pragmatism seeks only one thing: to solve the novel problems that incessantly arise.

The correspondence test has little if any relevance to this goal, and the coherence test has even less. Cognition aims not to uncover reality but to achieve results (whether or not they coalesce within a single frame of reference). Our entire purpose is to satisfy our needs, accomplish our objectives, and exercise effective control of our environment.[57] Pragmatism strives to turn everything into a program of action,[58] subordinated to the desired results.[59]

In light of these principles, Dewey concluded that a necessary condition for learning – for human thought and inquiry – is a personal interest in the subject being investigated. Without personal involvement there will be no investigation. Furthermore, inquiry always deals with processes, with unresolved and problematic situations. Human consciousness has little interest in the past; its focus is on the unfolding future.[60] Education, accordingly, is an ongoing process of growth and development. A pupil's studies, Dewey contends, should focus on practical activities that interest the child. A strong connection must be forged between his studies and his life, and the school should take care not to cut itself off from society.[61]

What insights can we glean from this with respect to *halakhah*? Various passages related to the way in which Torah is learned may be read in light of this perspective. Rabba, for example, says that "one should always study Torah in a place [that is, a subject area] that his heart desires" (*b. ʿAbod. Zar.* 19a). This statement pertains to the relationship between the student and his studies; it suggests that a teacher must respond to a student's needs, for only in that way does study become meaningful. Beyond that, this position sheds light on the relationship between the decisor and the *halakhah*. I am referring here to a fundamental principle of halakhic decision-making: the *halakhah* is determined not on the basis of hypotheticals but on the basis of real-life cases, of situations

57 As Dewey writes: "If ideas, meanings, conceptions, notions, theories, systems are instrumental to an active reorganization of the given environment, to a removal of some specific trouble and perplexity, then the test of their validity lies in accomplishing this work. If they succeed in their office, they are reliable, sound, valid, good, true. If they fail to clear up confusion, to eliminate defects . . . then they are false. Confirmation, corroboration, verification lie in works, consequences . . . Its active, dynamic function is the all-important thing about it, and in the quality of activity induced by it lies all its truth and falsity. The hypothesis that works [namely, that which is most effective in achieving the desired results] is the *true* one" (John Dewey, *Reconstruction in Philosophy* [London: Univ. of London Press, 1921] 156).

58 Dewey, *Democracy*, 342–44.

59 Kleinberger, *Mavoʾ*, 316–21.

60 Dewey, *Democracy*, 156–57.

61 Dewey, *Democracy*, chaps. 11–12.

in which some imbalance requires immediate attention. For example, the *halakhah* cannot examine the status of women as a theoretical issue. The difficult issues faced by decisors in one period are not necessarily the same as those that arise in another. The unmediated encounter with reality and its challenges to observant Jews impels the decisor to issue a decision. He would never have had occasion to reach such a decision had he not been confronted with the particular situation he was asked to address.

In this context, one may note two tendencies in the halakhic literature that are tied to pragmatism though not identical to it. The first and more common is the clear recognition of *halakhah*'s necessary dynamism vis à vis changing reality. Jewish law must not become an abstract system for discerning divine truths; rather, it must play a role within the changing environment as it resolves contemporary problems, reacts to the reality in which it functions, and is shaped by human beings who are uniquely able to administer the law with the flexibility required by their changing lives.

In this spirit, one may read the words of the Vilna Ga'on, who argued, as a direct corollary to a rabbinic *midrash*, that halakhic truth grows out of concrete reality.[62] Similarly, Rabbi Aryeh Leib Ha-Kohen argues, in his book *Qeṣot haḥoshen*, that "The human intellect, whose roots are earth-bound, is incapable of attaining the truth. . . . [But] the Oral Law was given to be administered in accord with the Sages' determinations. . . . This is [implied by] the blessing of the Torah, [which declares]: 'Who has given us a Torah of truth.' . . . He has given us the Oral Law as an outright gift, [to be administered] as the Sages determine."[63]

These texts, of course, may be read as dealing only with the source of halakhic authority and the force and authority of the Oral Torah;[64] but from a pragmatic perspective one may see them as standing for the premise that halakhic truth and halakhic solutions must grow out of real-world problems that require solutions. It is through those solutions that the truth of the Torah is to be assessed, and that is the import of the comment that "the Law was not given to the ministering angels."[65] Rabbi Moses Feinstein begins his book of responsa, *ʾIggerot Mosheh*, in the same spirit. He writes: "Concerning what is true for purposes

62 *Berešit Rab.* (Vilna) 8:5, s.v. "*ʾamar Rabbi Šimon*." See also Sagi's analysis of what he calls the creative approach, in Sagi, *ʾEtgar*, 76. "Once the Holy One blessed be He had given the Law to Israel, He Himself ordained that in cases of controversy among scholars a halakhic decision will emerge from among the disagreeing Sages in accordance with the understanding of the princes of the Torah and no one else" (*Qol ʾeliyahu* [Jerusalem: Darkhei Hora'ah Lerabbanim, 1968] 83–84).

63 Preface to *Qeṣot haḥošen*. For an analysis of this passage, see: Shalom Rosenberg, *Lo bašamayim hi: Torah šebeᶜal peh, masoret, veḥidduš* (Not in heaven: Oral law, tradition and innovation) (Alon Shevut: Tevunot, 1997) 77.

64 See above, pp. 1–2.

65 *b.ber.* 25b; *b.Yoma* 30a.

of teaching, it has already been said 'It is not in Heaven.'[66] On the contrary; if a rabbinic scholar reaches a certain judgment after having applied himself to elucidating the *halakhah* by studying the relevant sources in the Talmud and later decisors to the best of his ability, with gravitas and in awe of the Lord, may He be blessed – if this is how it appears to him, his judgment is true for purposes of instruction, and it must be taught."[67] The rabbinic sage, accordingly, is obligated not to the higher order of things but to the encounter of that order with reality and all its requirements. "All the judge has is what he sees with his own eyes,"[68] and the Torah, according to R. Feinstein, awaits the sages, who provide it its crown in accord with their ability and understanding. In his later years, R. Soloveitchik made similar statements with regard to the nature of topical *halakhah*, as did others.[69]

In citing these comments, I do not mean to argue that the Vilna Ga'on, Rabbi Feinstein, and Rabbi Soloveitchik adopted the approach implied by pragmatism. My contention, rather, is that certain principles associated with the test of utility, or the pragmatic test, can be found at the heart of meta-halakhic discourse. They are tied as well to rabbinic figures who were in fact influenced by

66 The *midrash* that declares that the Torah "is not in Heaven" is usually understood to say that God is transferring His halakhic authority to human beings. In this article I suggest understanding this *midrash* differently: R. Eliezer knows the halakhic-idealistic *halakhah* which is "from Heaven." And by virtue of the halakhic truth that he speaks, he dries up the water supplies of the world and uproots the basic food that nourishes humanity. In this *midrash*, the Sages are seen to recognize R. Eliezer's greatness and the veracity of his words. However, they wish to make clear that the concept of truth of the *halakhah* is antithetical to detached idealism that is indifferent to the needs of human beings and to their very lives. In this context, the *halakhah* is true if it concerns itself with the problems of human beings; and it errs when it deals with abstract truth – at the expense of human life.

67 ". . . and when there is a disagreement, one should follow the opinion of the majority of Sages, although it is possible that their opinion is not in consonance with the truth and that the opinion of the Holy One blessed be He is otherwise. For the Holy One blessed be He gave the Torah to Israel that they may act in accordance with their understanding of what is written and what was transmitted orally at Sinai, and the Lord, may, He be blessed, no longer interprets or decides in matters of Torah law" (*ʾIggerot Mosheh*, *ʾOraḥ ḥayyim* [New York: s.p., 1959] 3).

68 *b.Sanh.* 6b; *b.Nid.* 20b.

69 "[Topical] *halakhah* does not transcend the world of man, and the human world is very circumscribed indeed. Everything that is relevant to man, his interests, his self-realization and his self-fulfillment is relevant to topical *halakhah*. Alternatively, anything that is not relevant to man is not relevant to topical *halakhah*" (Rabbi J. B. Soloveitchik, "*ʿAl briʾut hanefeš leʾor hahalakhah*" (Mental health in light of *halakhah*), in Shelomoh Shmidt, ed., *Haʾadam veʿolamo* (Man and his world) (Jerusalem: Sifriyat Eliner, 1998) 257. See also Avi Sagi, *ʾEtgar*, 49. The same idea was expressed in the fourteenth century by Rabbi Menaḥem Ha-Meiri, in his preface to *Beit habeḥirah* on *Berakhot*, ed. Shemuel Dickman (Jerusalem: Makhon Hatalmud Hayisraʾeli Hashalem, 1962) 23 and by Rabbeinu Nissim of Gerona, *Derašot haran*, *derašot* 7 and 11.

philosophical pragmatism, such as Rabbi Eliezer Berkovits.[70] Although Berkovits was one of the leading spokesmen for this approach, he, too, couched these ideas exclusively in intra-halakhic and intra-rabbinic terms.[71] Sensitivity to human needs and difficulties underlies his principles of halakhic decision making, and he emphasized the centrality of such principles as *its ways are ways of pleasantness*,[72] "for the sake of peace,"[73] and *you shall do the just and the good*.[74] In his view, *halakhah* obliges the Jew not only to heed God's command but also to take account of the other and be profoundly sensitive to him, seeking his welfare and well-being in whatever situation he may find himself. A similar spirit suffuses the writings of Rabbi Emmanuel Rackman.[75]

David Hartman speaks more pointedly,[76] bringing the existentialist spirit to bear in this halakhic context. He calls for an end to metaphysical discourse and its replacement with a discourse that clarifies man's connection to himself, his family, and his heritage and his desire to converse with and construct a mutual covenant with God.[77] The truth is not determined on high; on the contrary, the Deity looks down in order to adapt Himself to the truth taking shape among human beings.[78] In this way, the religious order stops thinking in theocentric terms and shifts to existentialist concepts with an anthropocentric emphasis.[79]

70 Eliezer Berkovits, *Hahalakhah: Koḥah vetafqidah* (Halakhah: Its force and function) (Jerusalem: Mosad Harav Kook, 1981) 150–51; Eliezer Berkovits, *Mašber hayahadut bimedinat hayehudim* (Crisis of Judaism in the state of the Jews) (Jerusalem: Reuben Mass, 1987) 88–89.

71 In this context, Berkovits's writings warrant separate examination in light of Ronald Dworkin's jurisprudential theories. See Avinoam Rosenak, "*'Eli'ezer Berqoviṣ: Halakhah ve'orṭodoqsiyah modernit*" (Eliezer Berkovitz: Halakhah and modern orthodoxy), in Tachel Elior, ed., *Meḥqerei Yerušalayim bemaḥševet yisra'el* (Jerusalem studies in Jewish thought) (Jerusalem: Magnes, in press).

72 *Prov* 3:17; *b.Sukkah* 32a.

73 *m.Šeb.* 4:3, 5:9, and elsewhere.

74 Deut 6:18; see also *Pesiqta zuṭreta* (*Leqaḥ ṭov*), *Devarim*, *Va'eṭḥanan*, 11b. See also Berkovits, *Hahalakhah*, 84–104.

75 Emanuel Rackman, *One Man's Judaism* (New York: Philosophical Library, 1970); Moshe Beer ed., *Meḥqarim behalakhah uvemaḥševet yisra'el, mugašim likhevod harav Menaḥem 'Immanu'el Raqman likhevod hagi'o ligevurot* (Studies in halakhah and Jewish thought) (Ramat Gan: Bar-Ilan Univ., 1994) 18–20, 34–36.

76 David Hartman, *A Living Covenant: The Innovative Spirit in Traditional Judaism* (New York: Free Press, 1985); see also Sagi, *'Etgar*, 124–60.

77 "I don't want to pray because God needs my prayer; I pray because I sense the desire to form an intimate relationship with Him! Without prayer there is no intimate relationship. There is an abstract relationship, a relationship of commandment, but a relationship with God cannot be built by way of command" (David Hartman, "*'Elohei qehillot yisra'el*" (The God of the communities of Israel), an interview in Yizhar Hess and Elazar Shtrum, eds., *Še'eilot 'al 'elohim* (Queries about God) (Or Yehudah: Hed Artzi, 1998) 16.

78 See also Hartman, *A Living Covenant*, 15.

79 David Hartman, *Joy and Responsibility* (Jerusalem: Shalom Hartman Institute, 1978) 19; Hartman, *Conflicting Visions* (New York: Schocken Books, 1990) 260.

The most robust expression of the pragmatist spirit may be embodied in the works of Mordecai Kaplan, who turned pragmatism into the exclusive foundation of his halakhic thought.[80] He made the point clearly in a 1917 diary entry: "The question 'What is Judaism' therefore resolves itself into the question 'How do these beliefs and practices function?. . .' For the function of a thing practically constitutes its essence."[81] In his view, religious worship is a sort of recreation, and this is its proper role. Moreover, he wrote in 1915, "What we want is a religion that will help us to gain our bearings in the world, that will keep down the beast in us and spur us on to worthy endeavors in the field of thought and action."[82]

On this view, then – and in very stark contrast to that of the coherence theory – halakhic thought will be sensitive to changing circumstances and psychological and sociological considerations, and it will be alert to the power of these factors to annul legal decisions as part and parcel of halakhic development.

4. According to *the test of simplicity or elegance*, a proposition or scientific theory will be considered correct only if it succeeds in using a minimum number of concepts and laws to explain a maximum number of phenomena. In the spirit of Thomas Kuhn, we may say that in choosing between two scientific theories, we favor the one that is simpler, more comprehensive, more inclusive, and more elegant in how it resolves problems.[83]

This theory, too, has been translated into educational terms. It suggests that the primary role of education is to elucidate the subject matter and convey it to the pupil clearly and transparently. Clarity trumps complexity, and simplicity prevails over depth. The teacher's task is to present the subject matter in an orderly and systematic fashion, without burdening the student with superfluous information that will impede his efforts to organize his knowledge. Instruction should transmit rules and topics through the use of broad units of study that allow students to grasp the subject matter by drawing easily remembered connections and that do not burden them with excessive details.

In the halakhic context, this truth test will shed light on questions somewhat

80 Mordecai Menaḥem Kaplan, *The Meaning of God in Modern Jewish Religion* (New York: Jewish Reconstructionist Foundation, 1962).

81 Quoted in Mel Scult, *Judaism Faces the Twentieth Century: A Biography of Mordecai M. Kaplan* (Detroit: Wayne State Univ. Press, 1993) 144.

82 Scult, *Judaism*, quoting from "What Is Judaism," *Menorah Journal* 1 (Dec. 1915) 309. See also: "What Judaism Is Not," *Menorah Journal* 1 (Oct. 1915) 215: "A condition indispensable to a religion being an active force in human life is that it speaks to men in terms of their own experience. . . . [The] language of theology might have a certain quaintness and charm to the ears of those to whom religion is a kind of dreamy romanticism. But to those who want to find in Judaism a way of life and a higher ambition, it must address itself in the language of concrete and verifiable experience."

83 Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1962) 23–24, 168.

different from those discussed previously. The truth tests hitherto considered provided answers to such questions as "How do I, as human being or as decisor, know that ruling X represents halakhic truth" or "How can I know whether a normative action by the community has gained halakhic status?" The correspondence test assigned normative status to practical conduct per se; the coherence test required that the normative act be consistent with theoretical halakhic principles; and the utility test assessed the pragmatic consequences of the action or the *halakhah* under consideration. The simplicity test poses the same questions but clarifies a range of additional questions as well, questions to which the preceding three tests provide different answers. The simplicity test raises questions that appear more political than meta-halakhic. As we shall see, however, the questions and their implications exert considerable influence in their own right and shed light on the questions asked by the decisor regarding practical and theoretical *halakhah*.

The simplicity test makes us conscious of the sociology and phenomenology of halakhic writing and the changes it has undergone, particularly in modern times.[84] In recent years, a new style of halakhic writing has gained ascendancy in rabbinic circles within the varied streams of Modern Orthodoxy; it is a style adopted earlier by other movements within Judaism.[85] The halakhic scholarship published in the annual *Teḥumin*,[86] along with other halakhic works published within those circles, exemplifies these changes. A hallmark of the change is the internalization of academic and popular writing styles. (This represents a significant change from the classic halakhic writing style, an arcane genre largely impenetrable by outsiders unfamiliar with its characteristics and with the halakhic discourse of the yeshiva world.)[87] In sharp contrast to the closed and profoundly obscure style used by past halakhic elites, contemporary halakhic writing has become lucid and simple. Any educated person can follow the decisor's

84 That a decisor chooses a level of discourse appropriate to his audience is certainly nothing new. See Mark Washofsky, "Responsa and Rhetoric: On Law, Literature, and the Rabbinic Decision," in John C. Reeves and John Kampen, eds., *Pursuing the Text* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994) 360–409. See also Avinoam Rosenak, *Hahalakhah kemekolelet šinui: ʿIyyunim bikortiyim befilosophiyah šel hahalakhah* (Halakhah as an agent of change: Critical studies in philosophy of *halakhah*) (Jerusalem: Magnes, 2009) 130–232.

85 See Rabbi David Golinkin, *Tešuvot vaʿad hahalakhah šel kenesset harabbanim beyisraʾel* (Responsa of the *halakhah* committee of the Rabbinical Assembly in Israel) (3 vols.; Jerusalem: Movement for Mesorati Judaism in Israel, 1988–89) 3:1–2; Mark Washofsky *Jewish Living: A Guide to Contemporary Reform Practice* (New York: UAHC Press, 2001).

86 *Teḥumin: Torah, ḥevrah umedinah: Qoveṣ hilkhati* (Torah, society, state: A halakhic compendium) (23 vols.; Alon Shevut: Yad Shapira, 1976–2001).

87 On the use by intellectual guilds of inscrutable language to mark their boundaries, see Amos Funkenstein and Adin Steinsaltz, *Hasoṣiologiyah šel habaʿarut* (Sociology of ignorance) (Tel Aviv: Ministry of Defense, 1988) 11–14 and throughout.

train of thought and examine his views.[88] This style of writing came into being out of a growing awareness of the client on the other side of the page and of a sense on the part of the decisor that he must persuade the reader, in his own language, that the ruling is correct.[89] Aesthetic standards are taking shape for halakhic writing, recognized as a precondition to a supportive attitude on the part of the public that is meant to follow the halakhic authorities' determinations. Criteria of aesthetics and elegance have become decisive in the making of Orthodox rabbis who earn the devotion of their communities and become the halakhic authorities of the age. Their words are judged by their simplicity and marketability, while other criteria such as logic or correspondence to reality are set aside in favor of rhetorical and pedagogic prowess.[90]

What is the genesis of this approach, and what are its implications? The phenomenon can be analyzed from various angles, from the sociological to the psychological, and one can even point to certain New-Age tendencies associated with it; I cannot here undertake a systematic analysis of the matter. Certainly, one may note the important role played in the process by Rabbi A.I. H. Kook, a

88 On this phenomenon, Rabbi Aharon Lichtenstein writes to the following effect (the English version is that of the present translator): "There are those . . . who align themselves – intentionally or unintentionally – with general linguistic trends and embrace modern Hebrew in all respects as a tool for conveying Torah teachings. . . . This approach offers distinct advantages, both in the connection it forges with one's readers and with the contemporary public and in the style's characteristics: clarity, order, precision, etc. But there is a clear and perhaps dangerous price attached to this approach as well. An orderly, at times even restrained writing style, a lucid expressive mode, a meticulous scientific and legal terminology – all these tend to draw upon and convey an academic atmosphere. They characterize a world in which intellectual objectivity, which is contingent upon maintaining a certain distance, is considered a supreme value; they consequently risk attenuating the burning passion of the *beit midrash* and the reverence of approaching the word of God in fear and trembling." (R. Aharon Lichtenstein, "*ʾAḥarit davar*" [Epilogue], in *Madrikh leketivat ḥibbur torani* [Guide to writing a Torah essay] [1992] 84). See also his introduction to *Šiʿurei harav ʾAharon Likhtenštein: Dinaʾ degrami* (*R. Aharon Lichtenstein's lessons on laws of non-proximate causation*) (Alon Shevut: Yeshivat Har Ṣiyon, 2000) 7.

89 Golinkin articulates his views on this subject quite clearly: "Sometimes there are two legitimate ways to render a halakhic verdict on a single subject. In such a case, the Law Committee of the Rabbinical Assembly in Israel publishes both responsa, and every local rabbinic authority is permitted to choose the ruling he finds more persuasive and more suitable to the circumstances of his community" (Rabbi David Golinkin, *Halakhah leyameinu: Gišat hatenuʿah hamesoratit lahalakhah* (*Halakhah* for our time: The halakhic approach of the Mesorti Movement) (4th ed.; Jerusalem: Conservative Movement in Israel, 1998) 30.

90 A new survey published in one of the major Israeli newspapers rating the popularity of Israeli rabbis offers an extreme example of this trend. While Avishai Sharon and Ro'i Ben-Haim, who conducted the survey, admitted that it has no bearing on the identity of the generation's real Torah giants, it suggests that eloquence and simplicity of style are preconditions to joining the rabbinic elite. See, *Maʿariv*, Friday, August 12, 2004, 14, http://www.nrg.co.il/online/11/ART/766/967.html.

leading rabbinic and philosophical force in the Land of Israel in the twentieth century. I refer here to his halakhic teachings, which I have elsewhere termed "prophetic *halakhah*."[91] R. Kook, as we know, developed a halakhic doctrine that he expected would establish itself in the Land of Israel, incorporating prophetic dimensions that uniquely characterize the Torah of the Land of Israel.[92] (This connection between *halakhah* and prophecy had already been expounded in kabbalistic and Hasidic sources predating R. Kook, as well as in the works of Rabbi Judah Halevi.)[93] R. Kook articulated various defining characteristics of prophetic halakhic decision-making, one of which pertains to our discussion. In his view, "prophetic *halakhah*" requires a simple, succinct style of writing.[94] In the Land of Israel, "which is the site of prophecy, a [type of] *halakhah* should be established that does not require lengthy clarifications."[95] An important asset of rabbinic scholars in the Land of Israel was that "they considered brevity a virtue"[96] and R. Kook goes on to cite various examples to prove his point.[97] The decision-making process of scholars of "prophetic *halakhah*," then, is neces-

91 Avinoam Rosenak, *Hahalakhah hanevuʾit: Hafilosofiyah šel hahalakhah bemišnato šel harav A. Y. H. Quq* (The prophetic *halakhah*: Rabbi A. I. H. Kook's philosophy of *halakhah*) (Jerusalem: Magnes, 2007).

92 See Avinoam Rosenak, "*ʿEqronot hahalakhah hanevuʾit bekitvei harav Quq: Torat ʾereṣ yisraʾel*" (Principles of prophetic *halakhah* in R. Kook's 'Torah of *ʾereṣ yisraʾel*'), in Aviezer Ravitzky, ed., *ʾEreṣ yisraʾel bahagut hayehudit bameʾah haʿesrim* (The Land of Israel in 20th century Jewish thought) (Jerusalem: Yad Ben-Zvi, 2004) 26–70.

93 See Eliezer Schweid, *Moledet veʾereṣ yeʿudah* (Homeland and a land of promise) (Tel-Aviv: Am Oved, 1979) 52–67, 79–90, 93–186, 105–203; Haim Kreisel, "*ʾEreṣ yisraʾel unevuʾah befilosofiyah hayehudit biyemei habeinayim*" (The Land of Israel and prophecy in medieval Jewish philosophy), in Moshe Halamish and Aviezer Ravitzky, eds., *ʾEreṣ yisraʾel behagut hayehudit biyemei habeinayim* (The Land of Israel in Medieval Jewish Thought) (Jerusalem: Yad Ben-Zvi, 1991) 40–51; Moshe Halamish, "*Qavvim lehaʿarakhatah šel ʾereṣ yisraʾel besifrut haqabbalah*" (Some characteristics of the Land of Israel in kabbalistic literature), in Halamish, *ʾEreṣ yisraʾel*, 215–32.

94 Rabbi A. I. H. Kook, *ʾIggerot hareʾayah*, 1 (Jerusalem: Mosad Harav Kook, 1981) 124.

95 Kook, *ʾIggerot*, 123. *See also* Rabbi Yosef Zevin, *ʾIšim vešitot: Šurat maʾamarim ʿal ʾišei halakhah vešitoteihem batorah* (Personalities and theories: Essays on halakhic figures and their methods of Torah study) (Jerusalem: Beit Hillel, 1979) 234; Menaḥem Klein, "*ʿEqronot tefisato haraʿayonit šel harav A. Y. H. Quq bahalakhah*" (Principles of Rabbi Kook's philosophical approach to *halakhah*), in Ḥ. Y. Ḥamiel, ed., *Beʾoro* (By His Light) (Jerusalem: World Zionist Organization, 1986) 156.

96 "This was the foundation of the Jerusalem method of study [that is, Torah learning in the Land of Israel in the past]. . . . But with regard to the residents of Babylonia, on whom the principles of prophecy exercised less influence, shortcuts were inadequate and they required lengthy discussions" (Kook, *ʾIggerot* 1, 124).

97 Regarding the issue of malicious witnesses, for example, R. Kook contrasts the treatment of the issue in the Babylonian Talmud (*b.Mak.* 5a), which cites a long series of examples illustrating different types of malicious testimony, with the parallel discussion in the Jerusalem Talmud (*y.Mak.* 1:3), which contents itself with a single example. See also Kook, *ʾIggerot* 1, 125. Similarly, the Jerusalem Talmud treats the indicia of purity by a mere allusion, while the Babylonian Talmud enters into an extensive discussion of assorted signs (Kook, *ʾIggerot* 1, 126).

sarily concise and logically straightforward, grounded in a profound grasp of halakhic principles.[98]

These teachings appear to have had a direct influence on the halakhic rulings of R. Kook's disciples, which tend to be brief if not simplistic. Rabbi Shlomo Aviner is a preeminent example of this phenomenon. His prose is succinct and lucid, and his writing genre contrasts sharply with anything we are familiar with in the classical responsa literature. It contains not a hint of halakhic hair-splitting, and the response is presented to the questioner as a simple exposition of the law as it is.[99]

The thousands of halakhic responsa published every day on the Internet constitute an extensive and potent halakhic phenomenon paralleling this type of halakhic writing.[100] Here, too, it is difficult to disregard the changes in the concept of "responsa literature," its greatly increased accessibility, and its tendency to omit quotations from halakhic sources that justify the rulings. The halakhic answers given are unequivocal and clear; they are accompanied by conceptual rather than textual halakhic explanations; and the decision sometimes is expressed as a simple "yes" or "no," in reliance on the authority of the responder.[101]

98 See *ʾOrot hatorah* (Jerusalem: Mosad Harav Kook, 1985) 13:5. Regarding the profound reasoning that contains the broadest possible perspective and has the power to "correlate truth and *halakhah*," see *Mišpaṭ kohen* (Jerusalem: Mosad Harav Kook, 1985), responsum 96 (Jerusalem, 1921) p. 208, col. a. See also, regarding Ezra, Kook, *Mišpaṭ kohen*, 207, col. b. See also R. Kook's remarks in *ʿArpelei ṭohar* (Jerusalem: Makhon Harav Zevi Yehudah Kook, 1983) 65, s.v "*hasekhel hayašar hu yesod hakol*.").

99 One must distinguish here between the call to approach halakhic issues with the intention of reaching a clear decision, avoiding unnecessary hairsplitting – as does Rabbi Ovadiah Yosef, whose halakhic writing is nonetheless complex and classical in its style – and the style of writing that appears in R. Aviner's written opinions, which are simple and concise in their manner of expression as well. R. Yosef comments on the subject as follows: "It is sad to see many of the best young Jewish men spending all their time in pointless hairsplitting, without considering whether their positions are consistent with the *halakhah* and common sense. The waste of such magnificent talent is a terrible pity, for it could be applied to understanding and elucidating laws and current problems. Instead, they invest all their energies in gratuitous hairsplitting, which provides only a transitory delight. With respect to them it can be said that 'they neglect eternal life in favor of living for the moment'" (*b.Šabb.* 10). *Responsa Yabiʿa ʾomer*, pt. 1, *ʾOraḥ ḥayyim*, par. 1, s.v. "*(6) umikelalan*."

100 See, for example, websites such as: http://www.kipa.co.il/tzohar/ask_all.asp, Oct. 23, 2009; http://www.moreshet.co.il/?Kode=151037&OrderBy=Name, Oct. 23, 2009. Aviad Hakohen analyzes this phenomenon in "*Harav havirtuʾali: ʿAl še ʾeilot utešuvoi ʾinternet usefiḥav*" (The virtual rabbi: The internet mode of responsa), *Meimad* 27 (2004) 21–23.

101 I intend to undertake a detailed analysis of this halakhic phenomenon in another article entitled "*Mipui signonot hapesiqah leʾor hafilosofiyah šel Yosef Švab*" (Styles of halakhic ruling: A mapping in light of Joseph Schwab's philosophy of education), in Avinoam Rosenak, ed., *Halakhah, meta-halakhah vefilosofiyah: ʿIyyun rav teḥumi* (Halakhah, meta-*halakhah* and philosophy: A multi-disciplinary perspective) (Jerusalem: Magnes, in press).

5. The final truth test to be considered here is *the test of clarity (self-evidence)*. According to this approach a statement is true if it is "clear and distinct" (in Descartes' terms).[102] A self-evident truth requires no further proof; its clarity is sufficient guarantee of its veracity.[103] Examples include the principles of logic (such as the law of contradiction), the axioms of Euclidean geometry, and the Cartesian recognition that "'*I am, I exist*' is necessarily true, so often as it is uttered by me or conceived by the mind."[104] In light of this position, Spinoza constructed a system of morality and metaphysics,[105] all without any need for proof or evidence.[106] The distinction between the rationalist version of the principle of self-evidence (as in Descartes) and the empiricist version is well-known.[107] Here, too, one might enter into a detailed review of all the schools and thinkers allied with this position, but that is not our purpose here.[108]

In the educational context, the self-evidence test appears in the Socratic method, which regards instruction as a process of uncovering what has long existed in the student's soul. Teaching, then, is not the imposition of something external – which Socrates, Plato and Augustine consider to be impossible[109] – but the evocation of something already instilled in the pupil's spirit. Sheffler takes this approach a step further in speaking of the "insight model" according to which "Knowledge . . . is a matter of vision, and vision cannot be dissected into elementary sensory or verbal units that can be conveyed from one person to another. It can, at most, be stimulated or prompted by what the teacher

102 Rene Descartes, *Meditations on First Philosophy*, trans. Joseph Heffernan (Notre Dame, Ind. and London: Univ. of Notre Dame Press, 1990) Synopsis [4], 83.

103 "And so I now seem to be able to establish as a general rule that all that which I very clearly and distinctly perceive is true. . . . For whatever things are shown to me by the natural light . . . can in no mode be dubious" (Descartes, "Third Meditation," [2], [9], 119–21, 127).

104 Descartes, "Second Meditation," [2], 101.

105 "He who has a true idea at the same time knows that he has a true idea, and cannot doubt the truth of the thing" (Baruch Spinoza, *Ethics*, Proposition 43, in Edwin Curley, ed. and trans., *A Spinoza Reader* [Princeton: Princeton Univ. Press, 1994] 142).

106 On self-evident truths, see Russell, *Problems*, 39–41, 62–65, 67–68, 80–81; Bergman, *Mavo*[2], 28–29, 33, 41–43; Ayer, *Empirical Knowledge*, 20–23, 40–44; Anthony Quinton, "The Foundation of Knowledge," in Dearden, *Education and Development*; Rescher, *Coherence Theory*, 76–86; Kleinberger, *Mavo*[2], 291–94.

107 Kleinberger, *Mavo*[2], 292–94. The latter do not rely on "rational intuition"; instead, they strive to base themselves on sensory experience alone and to ground science in principles or propositions whose certainty is beyond doubt. These propositions, however, are not rational and logical truths but elementary "atomist" sensory data. See Russell, *Problems*, 1–4, 6, 23–28, 65–68, 78–81; Ayer, *Empirical Knowledge*, 58–61, 68–72, 78–84, 108–12; Quinton, *Knowledge*, 257–87; Rescher, *Coherence Theory*, 76–86; Kleinberger, *Mavo*[2], 292–94.

108 See Bergman, *Mavo*[2], 28–43.

109 Plato, *The Dialogues of Plato*, trans. I. Benjamin Jowett (London: New York: Random House, 1936, 1920) Meno, 359–61, pars. 80–81. Concerning Augustine, see Stanley James Curtis and Myrtle E. A. Boultwood, *A Short History of Educational Ideas* (3rd ed.; London: Univ. Tutorial Press, 1961) 66–92.

does." Learning takes place beyond what is said or done. It transcends doing.[110]

The teaching process, then, cannot be predicated on what can be grasped or proven or transmitted through persuasion. Teaching strives, rather, to foster intuitive thought processes, based on a visual, non-verbal and unmediated grasp of reality. The teacher should undertake not to impart "subject matter" but to furnish his pupils with opportunities and situations conducive to identification and empathy. He should facilitate the emergence of awareness and attentiveness; he should help them develop their experience; he should expand their bounds of self beyond the given and the familiar.[111] The teacher should strive to cultivate the pupil's creativity and provide the conditions that will enable his inner illumination to burst forth, while encouraging the growth of psychological defenses, freedom and spontaneity.[112]

The self-evidence test has potentially revolutionary implications when applied to the world of *halakhah*, for it establishes an unbending standard against which the halakhic system must be measured, thereby threatening to undermine its authority. It serves to clarify one of the harshest critiques of the halakhic system raised within Jewish thought. Jewish law, Martin Buber would argue, can be true – that is, worthy of existence – only if its obligatory nature is evident. And *halakhah* will become an evident obligation only when the I-Thou bond with the divine is illuminated. Here we clearly see Buber's entire halakhic – or anti-halakhic – perspective. An unworthy *halakhah* is one found to be a lifeless obligation, I-It, functional, institutional and systemic. In light of this argument, Buber distinguishes between institutionalized, frozen and rote "religion," in which parents impose the yoke of the commandments on their children, and "religiosity," which is a vital, pulsing spirit, perpetually renewed.[113] This is also the distinction between true and false prophecy in Buber's thought.[114] The false prophet does not know the certain truth; rather, he knows only an ideological truth, which serves the needs of the ideology for which he is a spokesman. He experiences no illumination and is therefore ignorant of the qualities of silence, perplexity, and expectation. A genuine prophet, in contrast, like Jeremiah confronting Ḥananyah,[115] knows the quality of tarrying or withdrawing in silence in order to return and receive the divine revelation that instructs him from time to time what to say and what to do.

110 Scheffler, "Philosophical Models," 104–5.

111 Scheffler, "Philosophical Models," 104–5.

112 See Graham Wallas, Henri Poincare, Edmund W. Sinnott, and Carl R. Rogers, in Philip E. Vernon, ed., *Creativity: Selected Readings* (Harmondsworth, U.K.: Penguin, 1970) 78–88, 91–97, 107–15, 137–51.

113 Martin Buber, "*Datiyut yehudit*" (Jewish religiosity), in Martin Buber, *Teʿudah veyiʿud* (Mission and Destiny) (2 vols.; Jerusalem: Hasifriyah Haṣiyyonit, 1959–64) 1:70–79.

114 Martin Buber, "*Neviʾei šeqer*" (False prophets), in Buber, *Teʿudah veyiʿud*, 2:141–46.

115 Jer 28:11–12.

This criterion also provides us with a new understanding of Franz Rosenzweig's distinction between "law," which is the archeological dimension of the religious framework, and "command." The latter fosters the sense that it is directed to one personally; it obligates its addressee, transforming the law from an alien object into a subject that addresses itself directly to human beings. The individual senses a commandment that he can no longer deny.[116]

The influence of this existentialist spirit on halakhic thought can be discerned not only in meta-halakhic[117] contexts but also in the discourse over legal decision-making. Here, too, R. Kook's concept of "prophetic *halakhah*" plays an interesting role. The discussion of the sense of certainty as a religious experience was not foreign to R. Kook, and it occupies a central role in his prophetic and even anti-halakhic teachings.[118] R. Kook internalized the existential discourse regarding the indispensability of certainty and the dismissal of halakhic-formalistic rigidity, transforming it into a category of prophetic *halakhah*.[119] Accordingly, the category of "intuitive thinking" becomes a necessary characteristic of the process of halakhic decision-making. To put it another way, focusing intuitively on the *halakhah* guarantees that one will make the correct legal decision. This is one of the virtues, in his view, of the Torah of the Land of Israel in contradistinction to that of exile. It boasts a direct, intuitive simplicity on the theoretical level, free of tortuous hairsplitting. A number of his works allude to this sort of halakhic decision-making,[120] and the phenomenon is even more pronounced among his disciples.

116 Franz Rosenzweig, "*Habonim (ʿAl hamiṣvot)*" (The builders [On the commandments]), in *Naharayim: Mivḥar ketavim* (Selected Writings), trans. from German to Hebrew by Yehoshua Amir (Jerusalem: Mosad Bialik, 1960) 80–93.

117 See, for example, the later teachings of R. Soloveitchik (above, n. 44). See also the many statements quoted by Sagi that convey R. Soloveitchik's existentialist approach and the presentation of his personal world as part of his quest for the personal experience for which he yearned. Sagi compares them to Kierkegaard's religious and existential journey.

118 See Rosenak, *Hahalakhah hanevuʾit*, chap. 3.

119 One example: "How great is my internal battle. . . . My soul is borne ever higher, exalted above all the vileness, pettiness, and limitations imposed on it by nature, the body, the environment, and convention. They grasp it with pincers and force it into stocks. A torrent of obligations follows, purposeless studies and pedantry, tortuous ideas, splitting hairs over close readings of letters and words – all these surround my pure, free soul, light as a cherub, clear as the heavens themselves, streaming forth as a sea of light . . ." (*ʾOrot haqodeš*, IV, p. 402).

120 See, for example, his responsum regarding the sanctity of a cabinet used to store sacred books, where he writes: "What I said at first blush still seems correct to me upon further analysis" (R. Kook, *ʾOraḥ mišpaṭ* [Jerusalem: Mosad Harav Kook, 1985] responsum 34, p. 44, col. a). This approach appears as well in his responsum allowing a woman to remarry on the basis of problematic evidence regarding the death of her first husband at the hands of the Soviet authorities; only after announcing his decision does he go on to explain the decision, raise questions, and resolve them (*ʿEzrat kohen* [Jerusalem: Mosad Harav Kook, 1985] responsum 22, p. 57, col. a; pp. 65, 67.

Critical Analysis

The intersection of the five philosophical models, their pedagogic parallels, and the corresponding models of halakhic thought can be put to various uses. Uncovering the presence of "truth tests" in halakhic analysis can afford us positive insights into the nature of these models; beyond that, it can sharpen our understanding of the problems and pitfalls lurking within the various halakhic claims discussed earlier. Let me provide some examples.

Regarding the correspondence test – which argues for reliance on the senses, a *tabula rasa* epistemology, and an empirical approach – one may ask how we deal with what we recognize as the gap between our sensory experience and the world itself.[121] Can everything in fact be observed? What do we do about abstract systems of thought or concepts that do not lend themselves to visual conceptualization – concepts such as "thought," "insight," and many others? Moreover, we assumed that sensory experience is objective, but is that really so? Is it not, in fact, subjective, incapable of precise transmission? Finally, how do we know that the observed act generates the inferred theory? Might not the reverse be true? Might not the theory be primary, grounding our understanding of what our senses perceive? In that event, theory would establish reality rather than being formed out of it. But if that is so, how can we ascertain the theory?

These questions have their halakhic analogues. Is it really possible to ascertain the *halakhah* solely by reference to the real world or to halakhic praxis? It is apparent that the *halakhah* encompasses various theories held by the people who practice it, and each theory affords a different interpretation to the halakhic process. But if that is so, reference only to practice affords a problematic understanding of the nature of what is, in fact, taking place. It follows as well that two people witnessing the same halakhic event may perceive and report

col. a). He applies this sort of intuitive reasoning in other responsa as well: permitting remarriage of a war widow on the basis of testimony regarding her first husband's death even by one who did not himself bury him (*ʿEzrat kohen*, responsum 25, p. 96, col. b); regarding emission of semen for medical diagnostic purposes by an apparently infertile man (*ʿEzrat kohen*, responsum 32, p. 130, col. a, pp. 132–33); regarding betrothal not seriously intended as such (*ʿEzrat kohen*, responsum 48, p. 152, col. b; p. 155, col. a); concerning the prohibition on changing liturgical practices and pronunciations (*ʾOraḥ mišpaṭ*, responsum 17, 17–21); and regarding the prohibition on using a megaphone on Shabbat (*ʾOraḥ mišpaṭ*, responsum 71, 80–81). Supreme Court Justice Haim Cohen, who as a young man accompanied R. Kook to the rabbinic court, confirmed to me in a conversation that this was also R. Kook's method when sitting on cases in court. He would declare the verdict at the outset of his remarks, and then cite the sources supporting his opinion. Today, one can find pointed examples of this phenomenon on internet responsa websites. Brevity, consistent with R. Kook's prophetic concept, is not simply a pedagogic method; it is a mark of quality.

121 Kant considers this issue in his *Critique of Pure Reason*.

on different actions. The experience of observation is conditioned on theory and on the premises that each observer brings with him to the reality being observed. It follows that the effort to base an understanding of the world of *halakhah* solely on praxis disregards the subjective layer that underlies the possibility of that very observation.

If we return to the examples cited above, we find that Rabbi Akiva's behavior, in following Rabbi Yehoshua and paying attention to his behavior in the toilet,[122] is problematic. The thought that we can learn something from his behavior in the past for our own conduct in the present ignores the various possibilities of Rabbi Yehoshua's halakhic theory and deliberation. Just from looking at a particular instance of his practice, we cannot draw too many conclusions. After all, it is possible that a particular situation caused him to act differently than he would normally have done. For example, he may recently have broken his right hand and had to use his left hand. Likewise, the halakhic idea that one should "look to see what the public is doing"[123] in order to determine the norm of behavior is detached from the theoretical, sociological and psychological context in which halakhic situations arise. If we were to pay no attention to this context we would be likely to fall into halakhic corruptions. For example, a public that does not recite the psalms of *Hallel* at prayer on Israel Independence day may be doing so due to anti-Zionist and ultra orthodox attitudes prevailing in that public; or because of political stands that denounce the allegedly non-Zionist policies of the "left leaning" Israeli government. These are two opposing theories that lead to the same practice. In short, the norm of practice can not be determined simply by looking at practice.

Moreover, halakhic literature encompasses not only practical instructions but also theories and principles having no clear practical embodiment. The halakhic rules of logic are an inseparable part of *halakhah*, but can they possibly be acquired solely through the world of action?

We find ourselves struggling in a similar way with the coherence test. The expectation that a system is true solely by reason of its being a closed, coherent system is problematic in several respects. On one level, one must question the extent to which a system is capable of remaining closed on all sides, cut off from external factors. Is it possible to disconnect (as Bergman puts it) pure laws from all facts?[124] Moreover, does the mere coalescence of reports about person *x* being at place *y* suffice to establish the reality of his presence there? Should we not argue that the ultimate test is the person's actual physical presence there, rather than testimonial accounts of his presence?[125]

122 See above, n. 18.

123 See above, n. 20.

124 Bergman, *Mavo'*, 38.

125 See Rescher, *Coherence Theory*, 28.

Perhaps more fundamentally, one may call into question the force of the coherence theory itself. Can we say that every closed system is true? Does a wholly imaginary system that adheres to the rules of coherence thereby become transformed into a true system?[126] Can one assume that only one system can attain internal consonance?

The halakhic material may be approached in the same spirit. Questions of the first sort would include whether the exalted goal of coalescing all of *halakhah* into a pristine, coherent system is, in fact, attainable. Is it reasonable to assume that what cannot be attained in science (for there is no hermetically sealed scientific system) can be attained in *halakhah*? And we know of various halakhic phenomena that are not part of an overall coherent fabric and that endure only as custom and tradition.

A clear and even radical example of how the coherence test is insufficient in the framework of *halakhah* can, paradoxically, be found in the life story of Rabbi Soloveitchik, whose halakhic teaching has already be cited as a clear example of the embodiment of this truth claim.[127] The death of his wife Tonyah Soloveitchik was a terrible blow to him, and left him lonely and solitary. He adopted for himself an idiosyncratic practice that could not be justified on "intrinsic" halakhic grounds. When asked why he acted as he did and on which halakhic basis, his answer was: "what could I do?" In the same spirit he found himself visiting her grave every week, and this certainly in opposition to halakhic theory which he described in his philosophical study "Halakhic Man."[128] Moreover, as we saw philosophical questions arising in our philosophical discourse above, so we can see parallel questions in the halakhic framework: Do we really want to argue that anything logically implied by the halakhic categories is necessarily fitting and proper? Are there no external systems of morality and values whose task, in part, is to confirm or reformulate the halakhic processes in light of a broader, meta-halakhic order?[129]

The pragmatist tradition likewise faces a series of questions that can shed new light on its halakhic analogue. The notion that utility is the standard for determining what is true is problematic on several levels. First, utility is a relative concept that depends on context. Jones and Smith will attribute differing utilities to the same action, and an absolute degree of utility can be assigned to the action only by reference to some external system – the very thing the pragmatist denies. Moreover, setting pragmatism as the basis for all truth is problematic in and of itself, for it may be possible in some circumstances to attain the

126 Bergman, *Mavo'*, 139–40; Rescher, *Coherence Theory*, 96–97, 102.

127 See above n. 46.

128 See Rabbi J. B. Soloveitchik, *'Iš hahalakhah* (Halakhic man) (Jerusalem: World Zionist Organization, 1979) 39–40.

129 See Halbertal, *Maḥapeihot*; Sagi, *Yahadut*.

desired goal through the use of inputs that are clearly false. Does attainment of the goal transform the imaginary into reality? Finally, the pragmatist argues that X is true because it is pragmatic. But if we then ask how we know pragmatism to be true, we can say only that it is true because it is pragmatic. We thereby set up an infinite regression that cannot be sustained.

Turning to the halakhic analogue, we recognize that pragmatic *halakhah* ensures us an ongoing dynamic of change and renewal within halakhic decision-making. But who determines that the *halakhah* so determined is, in fact, the correct *halakhah*? If we respond that it is the pragmatism embodied within the *halakhah* that ensures its correctness, we then face the question of the purpose to which that pragmatism is directed. How can we know that this pragmatism is directed to truth and is not caught up in the infinite regression noted earlier?

I shall try to clarify this problem, which we have already noted above, by way of the question of the status of women. It is clear that the status of women in the reality of life in the sixteenth century and needless to say in the *halakhah* of that period, is not like that of the status of women and of the *halakhah* in the twenty-first century. The assorted problems that are referred to rabbinic authorities in one period are not necessarily of a piece with the problems referred to rabbinic authorities in another period. Hence, the unmediated encounter with reality and the challenges it presents to observant Jews is what motivates the rabbinic scholar when he issues a decision. And yet, this description is partial, for as an authority addresses the problems of the modern woman he requires, before making a decision, a theory that clarifies "what the *problem* is." Without such a theory he cannot address the question of what the *solution* might be. For example, R. Kook argues that equal rights of women before the law is itself the problem that creates difficulties and handicaps in married life in modern society. He finds that maintaining the ancient halakhic norms is the framework that promises a natural and authentic life for women and indeed for married life as such. It follows, that "the problem" emerges out of complex systems; in fact, the problem and therefore the possible solutions are connected to ontological and metaphysical theories.

This brings us to the problems faced by the *elegance* test. The test would argue that elegance makes a theory correct, but who is to say that nature is constructed in that manner? Does the elegance test reflect the reality of the world or merely our own limitations? Does the desired elegance, which is made the condition of truth, genuinely deal with truth or is it more a matter of aesthetics, acceptability, and efficiency? Those very questions pertain to the aesthetic model of *halakhah*: do the new criteria introduced into modern halakhic discourse have any bearing on the truth claims of halakhic arguments? In other words, if we regard a halakhic determination as true simply because of its elegance and simplicity, do we not thereby cast aside the very concept of truth and focus exclusively on aesthetics?

An explicit expression of opposition to this tendency that points to the alleged dangers within it can be found in the writings of Rabbi A. Lichtenstein:

> The halakhic past becomes accessible to a certain extent through a measure of disengagement from the present and the future. [...] [We feel this to be the case] because we witness the increasing infiltration of the general language into the world of halakhic literature [...]
>
> There are those who are [...] dragged [...] into the general linguistic stream and adopt modern Hebrew, totally, as a tool for expressing Torah teaching. True, this mode has clear advantages both for the learning community [...] [and it provides] clarity, order, precision and so forth. But there is a price to be paid for this approach and it can even be termed dangerous.[130]

Another expression of opposition to this tendency, albeit from a different place, can be found in the writing of R. David Golinkin. Golinkin strives to strengthen the authority of rabbinic scholars precisely for their knowledge and wisdom – even though their language may be difficult and largely inaccessible. He intends to reduce the strength of the public in the halakhic discourse for they, the public, cannot be said to have "true knowledge" of the *halakhah*.[131]

Finally, there is the test of self-evidence. It is problematic in several respects to argue that the "clear and absolute certainty" of X assures us of its correctness. First, the annals of science are replete with supposed certainties that were later challenged or overturned.[132] And when we speak of "self-evidence," what exactly do we mean and how do we determine it? Is it psychologically-emotionally self-evident or logically self-evident? Is it subjective, depending on the individual's personality, or is it universal? And if we argue that it is, in fact, universal, how can it be severed from one's subjective psychic structure, which shapes our understanding of everything? In other words, how can we distinguish true certainty from imagined certainty?

Once again, the halakhic analogue faces corresponding questions. Does the spiritual self-evidence sought by Buber genuinely open the way to stability and knowledge or does it more likely lead to subjective speculations and delusions beyond any criticism or restraint? The *midrash* makes the point in its tale of the Satan's effort to trip up Abraham, who is en route to sacrifice Isaac on Mount Moriah. The Satan appears to Abraham in the guise of an old man and says to him, "Was I not present when the accuser told you to take your son . . .

130 Rabbi Aharon Lichtenstein, "Epilogue," in Gabriel Birenbaum, *A Guide to Writing Halakhic Papers* (Jerusalem: Yad Avi Hayeshuv, 1992) 84 (Heb.).

131 Golinkin, *Halakhah leyameinu*, 20.

132 Is the world flat or round? Is the earth stationary or does it move? Can the infinite exist? Is there a God?

and should an old man like you lose so lovable a son?"[133] How does the self-evidence test enable us to distinguish between Satan's voice and God's? How does it help us distinguish between the experience of a true prophet and that of a false prophet? Did Joan of Arc truly hear God's voice, or did she experience the mad visions of a troubled adolescent?

THE STUDY OF *HALAKHAH* AND THE LIMITS OF MODELS

As already noted, it is a commonplace that living phenomena are broader and richer than the narrow limits of the models we use to help us understand them. Accordingly, models cannot enable us to grasp a phenomenon in its entirety. If we narrow our ambitions, however, we will see the usefulness of superimposing models on the phenomena we are studying. From that narrower perspective, we find the halakhic system's truth claim is not based solely on its status as "revealed truth" and that there are indications of several other truth tests that illuminate, in diverse and sometimes conflicting ways, the halakhic culture. The foregoing models can clarify portions of the phenomenon and, accordingly, can point to the inner tensions within the halakhic system, reflecting the forces that pull the system in varied directions and the diverse sets of underlying assumptions. A complete account of these models' implications for our understanding of *halakhah* will certainly require much more work, including examination of the relationships of the truth tests to one another and of our ability to use them to clarify the meaning of "philosophy of *halakhah*." In addition, other models and other examples that could not be considered here must also be examined.

At the same time, we should pay attention to the factor that mediates between the philosophical model and the halakhic phenomenon, that is, pedagogic thought. Not only does that mediation make it easier for us to understand the practical implications of philosophical theory; perhaps more importantly, it can hint at the emergence of halakhic analysis from the juridical sphere to the educational. That move, I believe, will bear abundant and important fruit, far beyond what could be considered here. It requires broad development and intensive study.[134]

Translated from the Hebrew by Joel Linsider.

133 J. D. Eisenstein, ed., *'Oṣar hamidrašim* (New York: Eisenstein Publications, 1925), *Vayoša'*, 147.

134 See Rosenak, *Hahalakhah kemekolelet šinui*.

ניגודים בדרכי הלימוד של אמוראי נהרדעא האחרונים

ברק שלמה כהן
אוניברסיטת בר-אילן

Contrasting Study Methods of the Later Nehardians in the Babylonian Talmud

Barak S. Cohen
Bar-Ilan University

In a few recent studies in talmudic history and methodology, I have pointed out a tendency among Babylonian *amoraim* to differ from one another in their techniques for interpreting literary sources. My analysis supports the idea that there were consistent styles of learning among Babylonian *amoraim*, styles of learning accurately portrayed in talmudic dialectics. Understanding the rabbinic legal mind aids in clarifying the foundations of their halakhic thought and sheds new light on certain difficult passages in the Talmud.

This study presents a systematic analysis of the entire corpus of the traditions attributed to the later Nehardeans: אמרי נהרדעי "(the) Nehardeans say," Rav Hama, and Ameimar, who lived in the fourth and fifth centuries in Babylonia. This analysis reveals significant differences in their system of study, regarding their use and interpretation of antecedent literary sources (biblical, tannaitic or amoraic sources). The approach taken by "(the) Nehardeans say" deals mainly with formalistic features, a method which is based, consistently, on earlier literary sources. The legal method of Rav Hama and Ameimar, on the other hand, was far more "flexible" and lenient, with a tendency to take into consideration the conditions and circumstances of the specific case under discussion, even at the expense of deviating from the law as it appears in literary sources. Consequently, this allows for a reexamination of some of the conclusions in the existing research regarding the Nehardean legal methods.

מקובל להניח, שחורבן העיר נהרדעא בשנת 259 לסה"נ[1] היה זמני, והיישוב היהודי התחדש בה כבר בראשית המאה הרביעית לסה"נ. הנחה זו נסמכת על קיומן של עדויות מן הבבלי, המתעדות פעילות של חכמים בנהרדעא במרוצת המאה הרביעית, במקביל לישיבות המרכזיות – פומבדיתא ומחוזא.[2] בעדויות אלו נכללים שמותיהם של חכמים שונים, ובעיקר:

1 ראה: רב שרירא גאון, איגרת רב שרירא גאון (מהדורת בנימין מנשה לוין [חיפה: על ידי המחבר, תרפ"א] עמ' 82). להרחבת הדיון באירוע זה, ראה בעיקר: ישעיהו גפני, יהודי בבל בתקופת התלמוד (ירושלים: הוצאת מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, תשנ"א) עמ' 263-264, ובספרות הביבליוגרפית המצויינת שם.

2 ראה בעיקר: Salomon Funk, *Die Juden in Babylonien 200-500* (4 vols.; Berlin: Poppelauer, 1902)

מסורת הלכתית, או דרך לימוד אחידה המאפיינת את חכמיה.[5] לממצאים העולים ממחקר זה גם השלכה היסטורית, הקשורה בשאלת זיהויו של רב חמא בסוגיות התלמוד: שאלת היחס בין „אמרי נהרדע(א)י" לרב חמא, ומספר האמוראים שפעלו בשם זה בבבל במהלך המאה הרביעית לסה"נ.[6]

ביחס למסורת הלכה או תפישה הלכתית, שאיפיינה ישיבה מסויימת לאורך תקופת התלמוד. הגדיל לעשות זאב יעבץ, שראה באמוראי נהרדעא האחרונים, מעין אסכולה נהרדעית, המושפעת ממסורות ההלכה של שמואל, ואף מכונה על שמו (למרות פער של יותר ממאה שנה בין מות שמואל לבין חכמי נהרדעא האחרונים): „... יש מקום להחזיק, כי עוד היה רב חמא וחבריו כלם תלמידי תלמידיו של שמואל, אשר גם הוא היה ראש ישיבת נהרדעא, אף כי עברו כמאה שנים מיום מות שמואל. ואם כן היתה אגודתם האגודה הידועה בדברי רבותינו בשם דבי שמואל" (ההדגשות שלי) (יעבץ, תולדות ישראל, ח:121, הערה 11). לדוגמאות נוספות בעניין זה, ראה: אבינועם כהן, „על התפלגות הנטיות ההלכתיות של האמוראים לפי אסכולות (סוגיית ‚עביד איניש דינא לנפשיה')" אסופות ח (תשנ"ד) עמ' קז-קכט; Avinoam Cohen, "The Contrastive Term 'אתון מתניתו ... אנן מתנינן' in the Babylonian Talmud and its Historical Significance," *HUCA* 72 (2001) 45–60; Yaakov Elman, "Middle Persian Culture and Babylonian Sages: Accommodation and Resistance in the Shaping of Rabbinic Legal Tradition," in Charlotte Elisheva Fonrobert and Martin Jaffee, eds., *The Cambridge Companion to the Talmud and Rabbinic Literature* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2007) 165–197; אלמן, „מעשה בשתי עיירות: מחוזא ופומבדיתא כמייצגות שתי תרבויות הלכתיות" בתוך דוד גולינקין ועמיתים, עורכים, תורה לשמה: מחקרים במדעי היהדות לכבוד פרופסור שמא יהודה פרידמן (ירושלים: הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, בית המדרש לרבנים באמריקה ומכון שכטר למדעי היהדות, תשס"ח) עמ' 3–38. יודגש, שאין אנו דנים כאן בדרך לימוד הקשורה בנטיותיו האישיות של חכם זה או אחר, או בשיטות לימוד מנוגדות בין זוגות של אמוראים. למחקרים מעין אלה, ראה למשל: דוד הנשקה, „אביי ורבא: שתי גישות למשנת התנאים" תרביץ מט (תש"מ) עמ' 187–193; יעקב אלמן, „רבא ודרכי העיון הארץ-ישראליות במדרש הלכה" בתוך ישעיהו גפני, עורך, מרכז ותפוצה: ארץ ישראל והתפוצות בימי בית שני המשנה והתלמוד (ירושלים: מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, תשס"ד) עמ' 217–242; ברק שלמה כהן, „רב ששת לעומת רב נחמן: שתי שיטות פרשניות למקורות תנאיים" *HUCA* 67 (2005) עמ' יא-לב; כהן, „רמי בר חמא לעומת רבא: אנלוגיות פרשניות ופסיקתיות בתלמוד" דיני ישראל כג (תשס"ח) עמ' 149–184.

5 למעט העובדה, שבתרומתם הספרותית כמעט ולא ניתן למצוא עיסוק בפרשנות למקורות תנאיים. ספרותם מתמקדת בעיקר בהלכה קונקרטית מחיי היומיום או במתן פסקי דין במסגרת „מעשי בית דין" או בבעיות מעשיות אחרות. נושא זה – הדורש בחינה מקיפה של כלל מסורות ההלכה של אמוראי נהרדעא – יעמוד במרכז דיוננו במקום אחר. הממצאים המוצגים במחקר הנוכחי הינם חלק ממחקר מקיף על דרכם של אמימר ואמוראי נהרדעא האחרונים בבבל התלמודית.

6 יש המטילים ספק בייחוס המימרות לאמוראים בתלמוד הבבלי (ראה, למשל: William Scott Green, "What's in a Name? The Problematic of Rabbinic 'Biography,'" in William Scott Green, ed., *Approaches to Ancient Judaism: Theory and Practice* [Missoula: Scholars Press, 1978] 77–96; Jacob Neusner, "Evaluating the Attributions of Sayings to Named Sages in the Rabbinic Literature," *JSJ* 26 [1995] 93–111). אנו, לעומת זאת, דוגלים בשיטה מתונה יותר, שאינה מטילה ספק באופן גורף בייחוס המימרות לאמוראים, אלא אם כן יש לכך סיבות ספציפיות בסוגיה הנידונה. נטייה זו לאמינות המקורות קיבלה אישוש במיוחד מתחום הטרמינולוגיה והיחסים ההיררכיים בין אמוראי בבל. לסקירה של ספרות ביבליוגרפית נבחרת בעניין זה, ראה: ברק שלמה כהן, „ישיבות מקומיות בבבל בתקופת התלמוד (רב אדא בר אהבה, רב ששת ורב המנונא)" ציון ע (תשס"ה) עמ' 448–449, הערה 7. על המופיע שם, יש להוסיף: דוד הלבני, „עיונים בהתהוות התלמוד" סידרא כ (תשס"ה) עמ' 69–70. למחקר זה תיתכן השלכה עקיפה גם לשאלת מהימנות המימרות בתלמוד הבבלי. העובדה שאמוראים מתאפיינים בעקביות במתודה פסיקתית ופרשנית שונה ולעתים אף מנוגדת, נראית כמחזקת את מהימנות המקורות של הבבלי. ראה: כהן, „רמי בר חמא לעומת רבא" עמ' 184, הערה 155.

רב ששת ורב נחמן, „אמרי נהרדע(א)י" רב דימי מנהרדעא, רב חמא, רב זביד מנהרדעא ואמימר.[3]

במחקר זה תיערך בחינה מחודשת של כלל המסורות המיוחסות לאמוראי נהרדעא האחרונים, שפעלו בדור הרביעי והחמישי-שישי בבבל: „אמרי נהרדע(א)י" רב חמא, אמימר. בחינה זו מצביעה על ניגודים בולטים בדרכי הלימוד וההוראה של חכמים אלו, ניגודים המתבטאים באופי פרשנותם ובדרך הסקת מסקנות לוגיות ממקורות רישומיים (מקרא, משנה, ברייתא, מימרא קדומה). באמצעות ניתוח ההבדלים שבדרכי לימודם, ניתן להציע הסבר שיטתי ועקבי ליסוד עמדותיהם ההלכתיות בסוגיות התלמוד. זאת ועוד, בניגוד למחקרים שונים שהצביעו על נטיותיהם ההלכתיות של אמוראי בבל להתפלג על פי „אסכולות" ישיבתיות,[4] ממחקר זה עולה, כי אין לדבר באופן גורף על „אסכולה נהרדעית"

(להלן, פונק, היהודים בבבל) 132 Jacob Obermeyer, *Die Landschaft Babylonien im Zeitalter des Talmuds und des Gaonats* (Frankfurt a.M.: I. Kauffmann, 1929) 255; Wilhelm Bacher, "Nehardea," *JE* (1901) 9:208; יצחק אייזיק הלוי, דורות הראשונים (ר' חלקים; פרנקפורט: הוצאת המחבר, תרס"א) ב:416, הערה 3, ובעמ' 499; יעקב נחום הלוי אפשטיין, מבואות לספרות האמוראים (ירושלים: הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, תשכ"ג) עמ' 129; זאב יעבץ, תולדות ישראל (יב חלקים; תל-אביב: עם עולם, תשט"ו-תשכ"ג) ח:162-163, ושם הערות 6-8; מרדכי דב יודילוביץ, חיי היהודים בזמן התלמוד: ספר נהרדעא (ירושלים: מקור, תשל"א) עמ' 37; David Goodblatt, "Local Traditions in the Babylonian Talmud," *HUCA* 48 (1977) 204-5, n. 40 (להלן, גודבלאט, „מסורות מקומיות"); Aharon Oppenheimer, *Babylonia Judaica in the Talmudic Period* (Wiesbaden: Reichert, 1983) 290, n. 40 (להלן, אופנהיימר, יהדות בבל).

3 ראה בספרות הנזכרת לעיל, הערה 2. מן העדויות התלמודיות עולה, שעיקר פעילותם של רב נחמן ורב ששת – בני הדור השלישי – היה בנהרדעא, בסוף המאה השלישית ותחילת המאה הרביעית לסה"נ. להרחבת הדברים, ראה: הלוי, דורות הראשונים, עמ' 414-416; חנוך אלבק, מבוא לתלמודים (תל-אביב: דביר, תשכ"ט) עמ' 300, ושם בציונים הביבליוגרפיים בהערה 259; ברק שלמה כהן, „רב ששת ודרכי לימודו במסגרת תקופתו" (עבודת דוקטור: אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן, תשס"ג) עמ' 19, הערה 141. והשווה: יואל פלורסהיים, „ייסודן וראשית התפתחותן של ישיבות בבל: סורא ופומבדיתא" ציון לט (תשנ"ד) עמ' 192-197. פלורסהיים, המתארך את עיקר פעילותו של רב נחמן בנהרדעא לפני חורבנה, נאלץ להאריך את שנות חייו (כפי שעשה גם ביחס לרב יהודה, רב הונא, ורב חסדא) לכמאה שנה (!), מסקנה המנוגדת לידוע לנו על גילם המרבי של האמוראים בתלמוד. ראה: אבינועם כהן, רבינא וחכמי דורו: עיונים בסדר הזמנים של אמוראים אחרונים בבבל (רמת-גן: הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, תשס"א) עמ' 105-106. מסקנה דומה מעלה גם: משה בר, ראשות הגולה בבבל בימי המשנה והתלמוד (תל-אביב: דביר, תשל"ו) עמ' 98-99.

4 הדברים אמורים הן ביחס לדרך הלימוד והן ביחס למסורת הלכתית שנתפשה כמייחדת ישיבה מסויימת, לאורך תקופת התלמוד בבבל. לעניין דרך הלימוד, ראה, למשל, יעקב שמואל צורי, רב (ירושלים: הוצאת הספריה הביוגרפית-תלמודית, תרפ"ה) עמ' 170, שכתב: „...שונות היו שיטות הלמוד בסורא ונהרדעא, ורבו ביניהן ההבדלים במסורות ובמנהגים בכל המקצועות...וביחוד שונים היו המנהגים במשפט ודין, ככל אשר יש לבאר את הדבר ממקומות שונים לאין מספר...." צורי אף הקדיש ספר נפרד המרחיב בנושא זה, ראה: יעקב שמואל צורי, תולדות דרכי הלימוד בישיבות דרום, גליל, סורא ונהרדעא (ירושלים: דפוס אחדות, תרע"ד). באופן דומה כותב גם מאיר דב יודילוביץ, ישיבת פומבדיתא בימי האמוראים (תל אביב: דפוס אמנות ארץ-ישראל, תרצ"ה) עמ' 23: „ישיבת פומבדיתא סללה לה דרך מיוחד בלמודים והוא – תקוני המשניות והברייתות. עלינו לשים לב, כי רוב הבאורים למשניות ובריייתות, לנקות מכל השגיאות, אשר נפלו בהם ברבות הימים, ולבארם בנוסחה טובה וישרה, יצאו לרוב מפי חכמי ישיבת פומבדיתא – רב יהודה, רבה, רב יוסף ואביי." ראה גם את דבריו של אברהם גולדברג, „שימושו של רבא ב,תוספתא' וב,תנא דבי שמואל' לפירוש המשנה," תרביץ מ (תשל"א) עמ' 144, הערה 1: „הרבה יותר מאשר מסורת פומבדיתא מעמידה מסורת סורא את פירוש המשנה על בסיס התוספתא, וכמעט תמיד מבלי להזכיר את התוספתא במפורש." טענה דומה הושמעה במחקר גם

בתלמוד – המציגות משנה הלכתית אחידה ומגובשת[12] – מתאפיינות בעיסוק הלכתי מתחומים קונקרטיים מחיי היומיום.[13] מסורות אלו, ממוקדות בעיקר בדיני ממונות, ומיעוטן בדיני איסור והיתר.[14]

חקר משנתם ההלכתית של סוגיות „נהרדעי" בבבלי, מעלה מספר מאפיינים מתודולוגיים בדרך לימודם. מאפיינים אלו בולטים לא רק ביחס לחכמי דורם, אלא אף ביחס לאמוראי נהרדעא בני הדור החמישי והשישי. ונפרט: מן העיון במשנתם ההלכתית של „נהרדעי" בבבלי עולה, שברובם המכריע דעתם ההלכתית מוצגת כתגובה לדברי אמורא שלפניהם, ולא כפתיחה של בעיה חדשה, פירוש חדש למקור תנאי, וכיוצ"ב (כ-60% מספרותם בבבלי). בעמדתם של „נהרדעי" מושתתת הסכמה עקרונית להלכה אמוראית שנאמרה לפני-כן בסוגיה, אלא שדעתם מוסיפה על תחולתה (ראה להלן), מכריעה להלכה, מפרשת ומגדירה אותה, או מוצאת לה חריגים.[15] תופעה זו קיימת בעיקר במחלוקותיהם עם חכמים בהלכה (שלוש עשרה סוגיות),[16] והיא מתבטאת גם מבחינה ספרותית. עמדתם החולקת של „נהרדעי" מוצגת באמצעות לשונות כוללניות, המכילות את כל המקרים והתנאים, כגון: „[ונהרדעי אמרי:] אפילו ב .../אפילו משום .../אף בזו ובזו/בכולהו...."[17] כמו-כן, דעתם של „נהרדעי" מוצגת, כמעט בכל המקרים, כדעה האחרונה והמסיימת, באמצעות הביטוי „ונהרדע(א)י אמרי" – כשהפועל „אמרי" מובא לאחר שם החכם – כרגיל בתלמוד ביחס לדעה החולקת על השיטות שהוצגו לפני-כן.[18] מקרים דומים בהם „נהרדעי" מוסיפים על תחולתה של הלכה אמוראית, מפרשים אותה, או מציגים חיזוק לדברי אמורא מן המשנה (שלא במסגרת מחלוקת הלכתית), ניתן למצוא בשש סוגיות נוספות.[19] אף פסיקתם של „נהרדעי" בשלושה מקרים קונקרטיים, מבוססים על היסקים לוגיים העולים מן המשנה.[20]

Stuart Miller, *Sages and Commoners in Late Antique Erez Israel: A Philological Inquiry into Local Traditions in Talmud Yerushalmi* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2006) 399–426.

12 ראה: יעקב שמואל צורי, רבי יוסי בר חנינא מקסרין (ירושלים: הוצאת הספריה ביוגרפית-תלמודית, תרפ"ו) עמ' 9–10; צורי, רב אשי (ירושלים: הוצאת הספריה ביוגרפית-תלמודית, תרפ"ד) עמ' 15; צביאלי, „אמרי נהרדעי," עמ' מח-מט; גודבלאט, „מסורות מקומיות," עמ' 206.

13 ראה: צביאלי, „אמרי נהרדעי," עמ' נ; גודבלאט, „מסורות מקומיות," עמ' 195.

14 ראה: פונק, היהודים בבבל, א:iv, הערה 2 (נספח); יעבץ, תולדות ישראל, ח:162; צביאלי, „אמרי נהרדעי," עמ' נ; גודבלאט, „מסורות מקומיות," עמ' 195. מאפיינים נוספים, ספציפיים יותר, הקשורים בדרך לימודם, יידונו עוד להלן בפנים.

15 מכריעה להלכה: בהכרעותיהם ההלכתיות, הכוונה להכרעה בין מחלוקת אמוראים באמצעות המונח „[ו]הלכתא," ראה: מועד קטן יט ע"ב; כתובות מג ע"ב; שם נו ע"א; בבא בתרא קנג ע"א. מפרשת ומגדירה: שבת קכט ע"א; סנהדרין מא ע"ב. מוצאת לה חריגים: בבא קמא מו ע"ב; בבא בתרא לה ע"ב.

16 ברכות מג ע"א; שבת קכט ע"א; ביצה ו ע"א; מועד קטן יט ע"ב; יבמות נב ע"א; בבא מציעא קח ע"א; בבא בתרא קמד ע"א; שם קמז ע"א; סנהדרין ל ע"ב; שם לא ע"א; שבועות מג ע"ב; עבודה זרה ל ע"ב; ערכין כב ע"ב.

17 תופעה דומה מצויה בספרות המיוחסת למר בר רב אשי בסוגיות הבבלי, ראה: אבינועם כהן, „מר בר רב אשי: האיש במסגרת תקופתו, ותרומתו הספרותית" (עבודת דוקטור; ניו-יורק: ישיבה אוניברסיטה, תש"מ) עמ' 221–222.

18 ראה: שמא יהודה פרידמן, „פרק האשה רבה בבבלי: בציורוף מבוא כללי על דרך חקר הסוגיה," מחקרים ומקורות (ספר א; ניו-יורק: הוצאת בית המדרש לרבנים, תשל"ח) 349; כהן, רבינא וחכמי דורו, עמ' 31, הערה 38.

19 שבת קכט ע"א; עירובין מא ע"ב; יבמות מה ע"ב; בבא קמא מו ע"ב; בבא מציעא לו ע"ב; סנהדרין מא ע"ב.

20 גיטין לד ע"ב; בבא מציעא קד ע"ב; ערכין כג ע"ב. רק בשבעה מקרים מצאנו מימרות אפודיקטיות עצמאיות המיוחסות להם, והפותחות דיון הלכתי בסוגיה (ראה גם להלן בפנים. ליד הערה 46). ראה:

„אמרי נהרדע(א)י"

בארבעים וחמש סוגיות בתלמוד הבבלי, מיוחסות מסורות הלכה מקומיות לחבורת חכמים המכונה „אמרי נהרדע(א)י," או „נהרדע(א)י אמרי."[7] המידע ההיסטורי שניתן לדלות מן הבבלי אודותם הוא מוגבל, והצעות שונות הועלו במחקר בשאלת זהותם, זמנם ומאפייני משנתם ההלכתית.[8] בעיה זו עולה לנוכח מיעוטן היחסי של המימרות המיוחסות להם בתלמוד, הממוקדות בהלכה, בצורה אפודיקטית, שאינה מאפשרת להעלות מהן מידע נוסף.[9]

מן הסוגיות השונות בבבלי עולה, שהצירוף „אמרי נהרדע(א)י," או „נהרדע(א)י אמרי" מתייחס לחבורה אנונימית של חכמים, שפעלה בנהרדעא בתקופת זמן אחת – המחצית הראשונה של המאה הרביעית לסה"נ.[10] על בסיס ההשוואה לצירוף „רבנן דקסרין" – הנזכרים בכמאה וארבעים סוגיות בירושלמי – הוצע לראות בהם מעין גילדה של חכמים, הפועלת בנהרדעא והמכונה על שמה.[11] כמו-כן, מסורות ההלכה המיוחסות ל„אמרי נהרדע(א)י"

7 מספר זה אינו כולל סוגיות מקבילות, או מספר היקרויות של הצירוף באותה הסוגיה. הוא גם אינו כולל את הצירוף „נהרדעי לטעמייהו" או את הצורות „נהרדעא/נהרדע(א)י/בנהרדעא" עם או בלי הפועל „עבדי," שמשמעותן אינה זהה עם זו הנידונה כאן (ראה: גודבלאט, „מסורות מקומיות," עמ' 189–190). להלן היקרויותיו של צירוף זה בבבלי (כולל כתבי היד): ברכות מג ע"א; שבת קכט ע"א (פעמיים); שם קלג ע"ב; שם קלד ע"א; עירובין מא ע"ב; ביצה ו ע"א (= שם כב ע"א); מועד קטן יט ע"ב; שם כז ע"ב–כח ע"א; יבמות מה ע"ב; שם נב ע"א (= קידושין יב ע"ב); כתובות ו ע"א (ע"פ כי"י); שם כ ע"א; שם מג ע"ב; שם נו ע"א; שם פז ע"א (= שם ק ע"ב; גיטין נב ע"ב; בבא מציעא קח ע"ב); סוטה מ ע"א; גיטין לד ע"ב; בבא קמא מו ע"א; שם ע ע"א; שם, שם (= שבועות לג ע"ב; בכורות מט ע"א); בבא מציעא טז ע"א (שם לה ע"א); שם סו ע"ב; שם קד ע"ב (= בבא בתרא ע ע"ב); שם קח ע"א (שלוש פעמים); בבא בתרא לא ע"א; שם לה ע"ב; שם לז ע"ב; שם, שם (= ערכין יד ע"ב); שם מ ע"א–ע"ב; שם קמד ע"א; שם קמז ע"א; שם קנג ע"א; סנהדרין ל ע"ב; שם לא ע"א; שם מא ע"ב; שבועות ז ע"א; שם מג ע"ב; עבודה זרה ל ע"א–ע"ב; ערכין כב ע"ב; שם כג ע"ב; בבא מציעא לו ע"ב.

8 ראה בעיקר: אהרן היימאן, תולדות תנאים ואמוראים (ג חלקים; ירושלים: קריה נאמנה, תשכ"ד) ג:919; יעבץ, תולדות ישראל, ח:162–163; יודילוביץ, הנרדעא, עמ' 73; אלבק, מבוא לתלמודים, עמ' 557–558; בנימין צביאלי, „אמרי נהרדעי," סיני נה (תשכ"ד), עמ' מו–נה; גודבלאט, „מסורות מקומיות," עמ' 187–205.

9 ראה: גודבלאט, „מסורות מקומיות," עמ' 206–207. להגדרתן של מימרות אפודיקטיות בתלמוד, ראה: David Halivni, "'Whoever Studies Laws . . .': The Apodictic and the Argumentational in the Talmud," *Proceedings of the Rabbinical Assembly* 41 (1979) 302, n. 3; Richard Kalmin, "The Post – Rav Ashi Amoraim: Transition or Continuity? A Study of the Role of the Final Generations of Amoraim in the Redaction of the Talmud," *AJSR* 11 (1986) 169; דוד הלבני, מקורות ומסורות: בבא בתרא (ירושלים: הוצאת הספרים ע"ש י"ל מאגנס, תשס"ט) עמ' 95–103.

10 גודבלאט, „מסורות מקומיות," עמ' 204–206. הדעה המסורתית נוטה לזהות את „אמרי נהרדע(א)י" עם רב חמא, על פי המסורת בבבלי, סנהדרין יז ע"ב. לשאלת מהימנותה של מסורת זו, ראה להלן, הערה 119, ואת מסקנתנו להלן בפנים, ליד הערה 128 ואילך. את אופיו ומהותו של חוג חכמים זה רואה גודבלאט על רקע שיטתו הכוללת, הרואה במסגרות ההוראה והלימוד הישיבתיות בבבל בתקופת התלמוד, מעין „חוגים" מצומצמים של לומדים, המתרכזים סביב חכם מרכזי, אותן הוא מכנה „circles disciple" (גודבלאט, שם).

11 גודבלאט, „מסורות מקומיות," עמ' 206. על „רבנן דקסרין," ראה בעיקר: Wilhelm Bacher, "Die Gelehrten von Caesarea," *MGWJ* 45 (1901) 298–310; זכריה פרנקל, מבוא הירושלמי (ברעסלויא: שלעטטער [ה' שקוטש], תר"ל) עמ' קכג; הלוי, דורות הראשונים, ה:350–356; שאול ליברמן, „תלמודה של קיסרין," מוסף התרביץ ב (תרצ"א) עמ' 9–12; Lee Levine, *Caesarea Under Roman Rule* (Leiden: Brill, 1975) 95–97; אהרן אופנהיימר, „בתי מדרשות בארץ-ישראל בראשית תקופת האמוראים," קתדרא 8 (תשל"ח) עמ' 81; אופנהיימר, „אילין דבי רבי ינאי," מחקרים בתולדות עם ישראל וארץ-ישראל ד (תשל"ח) עמ' 137;

סלוקי לא מסלקינן ליה. ורב נחמן אמר סלוקי נמי מסלקינן ליה, ואי משום דינא דבר מצרא – לא מסלקינן ליה. נהרדעי אמרי: אפילו משום דינא דבר מצרא – מסלקינן ליה, משום שנאמר: ועשית הישר והטוב בעיני ה' (דברים, ו יח).

הסוגיה שלפנינו מתארת שלוש דעות חלוקות, מן הדיעה המצמצמת, המוגבלת – זו של רב יהודה – אל הדעה הקיצונית, הנרחבת ביותר – זו של „נהרדעי"[25] לפי דעתו של רש"י (שם, ד"ה: „בני אחי") שאומצה גם במחקר,[26] מחלוקתם של כל השלושה עוסקת ב„שדה העומדת ליקח בטסקא ושדות שני אחים סמוכין לה מכאן ומכאן". לפי פירוש זה, הפועל „אחזיק" – המתייחס לפעולה קניינית בקרקע – קשור גם להכרה מצד השלטון הפרסי בבעלותו של המחזיק בקרקע, באמצעות תשלום ה„טסקא".[27] אכן, מן המקורות התלמודיים עולה, שכלל האדמות בבבל נחשבו לרכושו של המלך הספאני, וזכות השימוש באדמותיו הינה תלויה בתשלום ה„טסקא", ששימש „מס קרקע" ששולם לשלטון המרכזי.[28] היעדר יכולת עמידה בתשלום זה גרר אחריו את הפקעת הקרקע מידי הבעלים לטובת השלטון.[29] לאור נתון זה, מעלה יעקב ניומן את הרקע ההיסטורי של נושא המחלוקת בסוגיה:

> From the foregoing it appears that people would seek to take advantage of the Persian law which confiscated land for failure on the part of the owner to pay the Taska, and by that means attempted to evade the Jewish law of preemption possessed by neighbours. On the other hand, this instance

---

[ג כרכים; ירושלים: הוצאת מקיצי נרדמים, תשל"ב-תשמ"ז] ב:281) איתא: „דביני אחי ושותפי", וכן הוא הנוסח בכמה מנוסחאות גאונים נוספות, המובאות על ידי רבי זכריה אגאמתי, ראה: Zachariah ben Judah Aghmati, *A Digest of Commentaries on the Tractates Bābhā Ḳammā, Bābhā Meṣi'a and Bābhā Bhātherā of the Babylonian Talmud* (London: Trustees of the British Museum, 1961) 147. לדיון בהשלכה המשפטית הנובעת מנוסח אחרון זה, ראה: ברודי, שם, שם, הערה 4. נוסח בעל הלכות גדולות (מהדורת הילדסהיימר, ב:281, 427), הוא „דזבין" למשמעות המשפטית העולה מן השימוש בפועל „אחזיק" בהקשר זה, ראה: Yaakov Elman, "'Up to the Ears' in Horses Necks (B.M. 108a): On Sasanian Agricultural Policy and Private 'Eminent Domain,'" *JSIJ* 3 (2004) 128.

25 זוהי גם נקודת ההנחה הבסיסית עליה מושתתות כל הפרשנויות השונות שהוצעו לסוגיה זו, הן בספרות הפרשנית המסורתית והן בספרות המחקר.

26 ראה, למשל: Heinrich Graetz, *Geschichte der Juden* (11 vols. in 13; Leipzig: Leiner, 1888–1908) 4:252, n. 4; Jacob Newman, *The Agricultural Life of the Jews in Babylonia (Between the Years 200 C.E. and 500 C.E.)* (London: Oxford Univ. Press, 1935) 195–96 (להלן, ניומן, חקלאות).

27 ראה גם: תוספות הרא"ש, שם, ד"ה: „ואי משום" („... ומיירי בשקבל אותה מן המלך בטסקא, וקאמר רב יהודה ...")؛ חידושי הר"ן, שם, ד"ה: „האי מאן" („... והכא במחזיק בניכסי הפקר ע"מ ליתן טסקא למלך עסקינן ...").

28 ראה: ניומן, חקלאות, עמ' 161–168؛ שמואל קרויס, פרס ורומי בתלמוד ובמדרשים (ירושלים: מוסד הרב קוק, תש"ח) עמ' 269–270؛ משה בר, אמוראי בבל: פרקים בחיי הכלכלה (רמת גן: הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, תשל"ה) עמ' 228–229؛ גפני, יהודי בבל, עמ' 133. מסקנותיו של ניומן אומצו אף על ידי: Maria De-Jong Ellis, *Agriculture and the State in Ancient Mesopotamia* (Philadelphia: Univ. Museum, 1976) 173–74. רבים נתלבטו בשאלת מקורה האטימולוגי של המלה „טסקא" לספרות נבחרת בעניין זה, ראה: אליעזר שמשון רוזנטל, „למילון התלמודי: בירורי מלים ועיוני נוסח", תרביץ מ (תשל"א) עמ' 190, הערה 26; Michael Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic of the Talmudic and Geonic Periods* (Ramat-Gan and Baltimore: Bar-Ilan Univ. Press and Johns Hopkins Univ. Press, 2002) 508 (להלן, סוקולוף, מילון).

29 על ההשלכות הכלכליות-חברתיות שנבעו מכך, ראה: גפני, יהודי בבל, עמ' 133.

תופעות אלו נעדרות כמעט לחלוטין בהשוואה לספרותם של חכמי הדור הרביעי והחמישי הבולטים, בני דורם: אביי (8%), רבא (כ-10%), רב נחמן בר יצחק (12%), רב פפא (כ-10%), רב זביד (פחות מ-1%).[21] יתר על כן, היא בולטת אפילו בהשוואה לחכמי נהרדעא האחרים, בני דורם: רב חמא, רב חנן מנהרדעא, רב דימי מנהרדעא, רב זביד מנהרדעא, רבה בר רב הונא זוטי מנהרדעא ורב שימי מנהרדעא.[22] זאת ועוד, כפי שנראה להלן, בדרך לימודם של רב חמא ואמימר, מצאנו גישה הלכתית קיצונית הרבה יותר מזו המשתקפת בדרכם של „נהרדעי". בדרך לימודם מצויה מידה ניכרת של „גמישות הלכתית", הנוטה פחות להיכבל למסורות הלכה תנאיות או אמוראיות קדומות. לעתים מגמה זו היתה כה קיצונית, עד שרבים הביעו את תמיהתם על פסיקה הלכתית (או פרשנות) המנוגדת למקור תנאי או אמוראי מפורש (ראה להלן).

להלן נציג מספר דוגמאות מייצגות מדרכם של „נהרדעי":

בבלי, בבא מציעא קח ע"א

אמר רב יהודה (אמר רב):[23] האי מאן דאחזיק ביני אחי וביני שותפי[24]– חציפא הוי,

---

כתובות כ ע"א; שם פז ע"א; בבא קמא ע ע"א (פעמיים); בבא מציעא קד ע"ב; שם קח ע"א; בבא בתרא לז ע"ב; שם מ ע"א).

21 ההשוואה נערכה על פי מדגם מייצג של מחלוקות הלכתיות המיוחסות לראשי הישיבות המרכזיות, בתקופת פעילותם המקבילה של „נהרדעי". היא נערכה על פי הצורה הספרותית המקבילה בנוסח הדפוסים („*רב פלוני אמר"), על פי פרוייקט השו"ת של אוניברסיטת בר-אילן. להלן פירוט הממצאים: א. אביי: מצאנו את התופעה הנזכרת לעיל בפנים בכ-12 מקרים מתוך כ-160 ממחלוקותיו של אביי בהלכה (כולל מקבילות) (שבת עא ע"א [פעמיים]; עירובין צז ע"ב; בבא מציעא יג ע"א; שם כ ע"א; בבא בתרא ק ע"ב; שם קיט ע"ב; מנחות כד ע"ב [פעמיים]; שם פ ע"ב [פעמיים]). יצויין, שב-26 סוגיות נוספות, מוצגת פרשנות עיונית למקורות תנאיים, באמצעות הביטוי „אפילו תימא רבי פלוני היא..." ודומיו (וביחס סטטיסטי דומה גם להלן, אצל רבא ורב נחמן בר יצחק), והיא אינה דומה לתופעה המוזכרת ביחס ל„נהרדעי" ב. רבא: תופעה זו נמצאה בכ-40 מקרים (כולל מקבילות) מתוך כ-380 ממחלוקותיו של רבא בהלכה (ברכות יא ע"ב; שם מז ע"ב; שבת ח ע"א; שם עה ע"א; שם עח ע"א; שם פ ע"א; שם פ ע"ב; שם קיא ע"א; שם קכב ע"א; שם קכד ע"ב; שם קלג ע"א; שם קמא ע"א; עירובין ט ע"א; שם יב ע"ב; שם לד ע"א; שם סג ע"א; שם סד ע"ב; שם סו ע"ב; פסחים מ ע"א; שם מה ע"ב; שם עט ע"א; שם צה ע"ב; סוכה טו ע"ב; שם מב ע"א; מועד קטן ב ע"ב; יבמות ב ע"ב; שם קי ע"א; נדרים כא ע"א; כתובות פח ע"א; שם קח ע"א; גיטין לג ע"ב; בבא מציעא כח ע"א; שם פ ע"ב; שם קט ע"א; שם קטו ע"ב; בבא בתרא ו ע"ב; שם נה ע"ב; הוריות יג ע"א; תמורה יח ע"ב; שם כט ע"ב). ג. רב נחמן בר יצחק: ממספר כולל של כ-40 סוגיות (כולל מקבילות) המציגות את מחלוקותיו של רב נחמן בר יצחק עם חכמים בהלכה, נמצאה התופעה בכ-5 מקרים (ברכות ה ע"ב; שם ו ע"ב; שם כז ע"א; שם לב ע"ב; בבא בתרא קכו ע"א). ד. רב פפא: התופעה מצויה בכ-10 מקרים (ברכות מד ע"ב; שבת קמא ע"א; יומא פג ע"ב; כתובות סא ע"א; בבא בתרא כ ע"א; שם קכח ע"א; שם קנח ע"א; הוריות יג ע"ב; זבחים יב ע"א; בכורות סא ע"א), מתוך כ-100 ממחלוקותיו (כולל מקבילות) של רב פפא בהלכה עם חכמים. ה. רב זביד: התופעה נמצאת במקרה אחד (בבא בתרא מד ע"ב), מתוך כ-18 ממחלוקותיו בהלכה עם חכמים.

22 מכלל חכמי נהרדעא הנזכרים לעיל בפנים, מצאנו את התופעה אצל שני חכמים בלבד: א. התופעה נמצאה במקרה אחד אצל רב שימי מנהרדעא (יומא ו ע"א), מתוך שבע היקרויותיו בבבלי. ב. בשני מקרים אצל רב דימי מנהרדעא (שבת קכז ע"א; הוריות ב ע"א), מתוך תשע עשרה היקרויותיו בבבלי.

23 המוסגר ליתא בכל כי"י.

24 כך הוא בכל כתבי היד ונוסחאות הראשונים. בדומה לכך איתא בנוסח המצוי אצל רב נטרונאי גאון (ירחמיאל ברודי, מהדיר, תשובות רב נטרונאי בר הילאי גאון [ב' כרכים; ירושלים: הוצאת מכון אופק, תשנ"ד] ב:524): „ביני אחי או שותפי". בנוסח בעל הלכות גדולות (מהדורת עזריאל הילדסהיימר

הכותב: „והילכתא בכולהו מסלקינן ליה, משום שנ׳ ועשית הישר והטוב בעיני ה׳.״[35] יוצא, אפוא, ש„נהרדעי״ כדרכם, מזוהים עקרונית עם ההלכה האמוראית שלפניהם (רב נחמן), אלא שהם מוסיפים עליה נימוק הלכתי על בסיס הפסוק ועשית הישר והטוב.

בבלי, ברכות מג ע״א

אמר רב אדא בר אהבה: האי כשרתא מברכין עלויה בורא עצי בשמים, אבל משחא כבישא – לא, ורב כהנא אמר: אפילו משחא כבישא, אבל משחא טחינא – לא. נהרדעי אמרי:[36] אפילו משחא טחינא.

הסוגיה שלפנינו מציגה מחלוקת בין רב אדא בר אהבה, רב כהנא ו„נהרדעי״ הופעתם של חכמים חלוקים בסוגיות הבבלי הם, בדרך כלל, על פי סדרם הכרונולוגי.[37] לאור הנחה זו, הגבול המאוחר ביותר לתיארוך זמנם של רב אדא בר אהבה או של רב כהנא, הוא זמנם של „נהרדעי״ דהיינו, המחצית הראשונה של המאה השלישית לסה״נ.[38] מכאן, שיש לזהות את רב אדא בר אהבה כחכם בן הדור השני, תלמיד רב.[39] זיהויו של רב כהנא, לעומת זאת, הוא בעייתי יותר, ויתכן שהמדובר ברב כהנא בן הדור השני, או בן הדור השלישי לאמוראי בבל.[40]

שלושת הדעות מתרכזות בשאלת היקפה של ברכת „בורא עצי בשמים״ בדומה למקרה הקודם, היא מתחילה בדעה המצמצמת, ומסיימת בדעה המרחיבה – זו של „נהרדעי״ רב אדא בר אהבה סבור, שעל ה„כשרתא״ – המהווה תערובת של שמן עם עצי בושם[41] – מברך

35 הלכות גדולות (מהדורת הילדסהיימר, ב:282). יש אף מי שפירש את הסוגיה באופן שונה, ביחס לשאלת היקף תכולת „דינא דבר מצרא״ (ראה, למשל: ארטין, „ועשית הישר והטוב״ עמ׳ 45), ואולם אף הסבר זה מבליט את שיטתם המיתודולוגית של „נהרדעי״ בדומה לדברים המוצעים כאן בפנים.

36 בכ״י פריז 671 ליתא המלה „אמרי״.

37 Richard Kalmin,"Collegial Interaction in the Babylonian Talmud," *JQR* 82 (1992) 131; כהן, רבינא וחכמי דורו, עמ׳ 174–175, ושם הערות 152, 238–240; Avinoam Cohen,"Was Age the Decisive Criterion of Subordination Among the Amoraim?" *JQR* 92 (2002) 288; "Non-Chronological *Sugyot* in the Babylonian Talmud: The Case of Baba Qamma 41a," *Review of Rabbinic Judaism* 9 (2006) 75-91.

38 לתיארוך זמנם של „נהרדעי״ ראה לעיל בפנים, ליד הערה 10. לכאורה ניתן היה לומר, שהמגבלה ביישום הנחת היסוד הנ״ל היא כגון במקרה שלפנינו, שבו הדעות מסודרות מזו המצמצמת אל זו המרחיבה ביותר, ולאו דווקא על פי שיקול כרונולוגי. ואולם, קלישותה של אפשרות זו עולה לנוכח דרך הלימוד המייחדת את זו של „נהרדעי״ דהיינו, נטייתם להתבסס על ההלכה המיוצגת על ידי אמוראים שקדמו להם, ולהרחיבה גם למקרה נוסף. לאור ממצא זה נראה, שהאמוראים הנזכרים כאן, קדמו ל״נהרדעי״ או לכל היותר, היו בני דורם, אבל לא בתקופה כלשהי מאוחרת להם.

39 ולא כרב אדא בר אבא (אהבה), תלמיד רבא, בדור החמישי. על רב אדא בר אהבה תלמיד רב, ראה: אלבק, מבוא לתלמודים, עמ׳ 193. כמו-כן, מן הבבלי עולה, שבניגוד לרב אדא בר אבא תלמיד רבא במחוזא, רב אדא הראשון, תלמיד רב, עמד בראשות ישיבה מקומית בסורא או בפומבדיתא, ראה: ברק שלמה כהן „ישיבות מקומיות בבבל בתקופת התלמוד (רב אדא בר אהבה, רב ששת ורב המנונא)״ ציון ע (תשס״ה) עמ׳ 458–462.

40 לזיהויים של שני החכמים, ראה: אלבק, מבוא לתלמודים, עמ׳ 203, 295.

41 ראה, בעיקר: אלכסנדר קוהוט, מהדיר, ערוך השלם (ט׳ כרכים; ניו יורק: הוצאת פרדס, תשט״ו) ז:353; Immanuel Löw, *Die Flora der Juden* (4 vols.; Wien: R. Löwit, 1924–34) 1:131–32 (להלן, לעף, צמחי היהודים); סוקולוף, מילון, עמ׳ 607. יש מן המפרשים הנוטים לזהות את ה„כשרתא״ עם צמח ה„קושט״ אחד מצמחי הקטורת במקדש (בבלי, כריתות ו ע״א ומקבילות), ואולם לעף ופליקס שוללים אפשרות זו, ראה: לעף, עמ׳ 131; יהודה פליקס, עצי בשמים יער ונוי (ב׳ כרכים; ירושלים: הוצאת ראובן מס, תשנ״ד) ב:99.

throws a light on the power vested in the hands of the Jewish authorities; for even in such cases where the intruder was acting strictly within his rights according to Persian law the Jewish authorities possessed the power of ejecting him ... The reason for the Persian authorities not interfering with the action of the Jewish authorities in this matter is, no doubt, because it was a matter of indifference to the government as to who held the field, so long as the Taska was paid.[30]

נראה, שלפי רב יהודה, המחזיק בקרקע – הגובלת עם קרקעותיהם של שני אחים או שותפים – אומנם „חצוף״ אולם אין להפקיע ממנו את האדמה שהחזיק בה, משום שפעל על פי דין ואין להם טענה ממשית כנגדו.[31] רב נחמן, לעומת זאת, סבור שניתן להוציאו מן הקרקע, „שעשה יותר מדאי שלא כהוגן להחזיק ביני אחי״.[32] עם זאת, לפי רב נחמן אין האח או השותף רשאי להפקיע את האדמה מיד המחזיק על בסיס טענת „דינא דבר מצרא״ „דאם היתה חביבה עליו למה לא קבלה עד הנה, ועל מה סמך, אין זה כל כך חוצפא אם אחר יקבלנה״.[33] רב נחמן מציג מעין טענת ביניים: הוא מפקיע את האדמה מיד המצרן על בסיס טענה מוסרית-משפטית, אבל לא מדין „דינא דבר מצרא״ לעומתם, „נהרדעי״ מקבלים עקרונית את עמדת רב נחמן, שעל פיה ניתן להפקיע את האדמה מידי המחזיק בקרקע, אלא שלדעתם, ניתן לעשות זאת אף מדין „דינא דבר מצרא״ וזאת בהתאם להלכה התנאית „ועשית הישר והטוב״.[34] נראה שמכאן גם הכרעתו של בעל הלכות גדולות בסוגיה,

30 ניומן, חקלאות, עמ׳ 196.

31 ראה, למשל: תוספות הרא״ש, שם, ד״ה: „ואי משום״ („...וקאמר רב יהודה דלא מסלקינן ליה, דאלו היתה חביבה עליהם כבר היו מקבלים אותה מן המלך, אלא ודאי לא היו חוששין עליה״). ראה גם: משה נחום צובל וחיים זלמן דימיטרובסקי, תלמוד בבלי עם תרגום עברי ופרוש חדש, חלופי גרסאות ומראי-מקומות: בבא מציעא (ירושלים: הוצאות דביר ומסדה, תשי״ב) עמ׳ 209; רבקה ארטין, „„ועשית הישר והטוב״: המקור לדינא דבר מצרא והשתלשלותו״ (עבודת מוסמך; רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשמ״ה) עמ׳ 45. ניומן (חקלאות, עמ׳ 193) רואה את פסיקתו של רב יהודה על בסיס ההכרה בחוק הפרסי, המקנה, כאמור, זכות משפטית למחזיק בקרקע על בסיס תשלום ה„טסקא״.

32 תוספות, שם, ד״ה: „האי מאן״ ראה גם: צובל ודימיטרובסקי, בבא מציעא, עמ׳ 209 („לפי שעכשיו הוא מפריד ביניהם, והואיל ואחים או שותפים הם ראוי לו להסתלק כדי שיהיו קרובים זה לזה כמו שהיו״).

33 תוספות הרא״ש, שם, ד״ה: „ואי משום״ ראה גם: צובל ודימיטרובסקי, בבא מציעא, עמ׳ 209. והשווה: רש״י, שם, ד״ה: „לא מסלקינן ליה״ העדפנו כאן את הפירוש של צובל ודימטרובסקי (שם, שם) לפיו, רב נחמן דן במקרה אחד ובשתי טענות שונות, ולא בשני מקרים שונים ובשתי טענות שונות, כפי שפירש רש״י (שם, ד״ה: „ואי משום״) ובעקבותיו גם ניומן (חקלאות, עמ׳ 195). מכל מקום, אין לכך השלכה מהותית לענייננו.

34 ספרות רבה נכתבה על מקורו, תכולתו וגדריו של הכלל „ועשית הישר והטוב״ בספרות התנאית, האמוראית והבתר-תלמודית בכלל, וכבסיס משפטי ל„דינא דבר מצרא״ בפרט, ולא כאן המקום לציין את כולם. ראה, למשל: משה זילברג, כך דרכו של תלמוד (ירושלים: הוצאת ספרים ע״ש י״ל מאגנס, תשנ״ח) עמ׳ 99-110; יהודה מוריאל, „הישר והטוב״ סיני ע (תשל״ב) עמ׳ צב-צט; שלום אלבק, יסודות בדיני הממונות בתלמוד (רמת-גן: הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, תשנ״ד) עמ׳ 14-15; מנחם אלון, המשפט העברי: תולדותיו, מקורותיו, עקרונותיו (ב׳ כרכים; ירושלים: הוצאת ספרים ע״ש מאגנס, תשנ״ח) א:512-515; אליעזר שמשון רוזנטל, „על ,דרך הרוב׳״ פרקים: ספר השנה של מכון שוקן למחקר היהדות ליד בית המדרש לרבנים באמריקה, א (תשכ״ז-תשכ״ח) עמ׳ 189 ואילך. עוד לדרך יישום ההלכה התנאית של „ועשית הישר והטוב״ על ידי „נהרדעי״ בסוגיה כאן, ראה: אפרים אלימלך אורבך, חז״ל: פרקי אמונות ודעות (ירושלים: הוצאת ספרים ע״ש מאגנס, תשמ״ו) עמ׳ 292.

אף האיסור, תשובת רבה/רבא לשואלים היא, אפוא, ש„יצא לחוץ ויעשה צרכיו, דגדול כבוד הבריות שדוחה את לא תעשה שבתורה."[49] על תשובה זו מוצגת תגובת „נהרדעי" המעירים, שמי שהותר לו לצאת מחוץ לארבע אמותיו כדי לעשות צרכיו, רשאי באותן נסיבות גם להיכנס חזרה לתחום שבת, „ומותר כאילו לא יצא, דהא ברשות על," וממקום זה יש לו אלפיים אמה נוספות לכל כיוון.[50] אף מקרה זה ממחיש את נטייתם של „נהרדעי" להעיר על ההלכה האמוראית שלפניהם, על בסיס הסכמה עקרונית.

בדומה למתודה המוצגת לעיל, פסיקתם ההלכתית של „נהרדעי" במקרים קונקרטיים (שלושה מקרים),[51] מבוססת על מקורות תנאיים. להלן נציג דוגמא מייצגת אחת:

בבלי, גיטין לד ע"ב

משנה (כ"י קויפמן): בראשונה היה משנה שמו ושמה ושם עירו ושם עירה, היתקין רבן גמליא[ל] הזקן שיהא כותב איש פלוני וכל שם שיש לו אשה פלונית וכל שם שיש לה, מפני תיקון העולם.[52]

גמרא: ההיא דהוו קרו לה מרים ופורתא שרה. אמרי נהרדעי: מרים וכל שום שיש לה, ולא שרה וכל שום שיש לה.[53]

המבנה הספרותי המקובל בבבלי לתיאור מעשה בית דין, כולל שלושה מרכיבים מרכזיים:

א. סיפור המעשה („ההוא גברא...").
ב. הבאת הדין לפני החכם („אתא/אתו X [לדינא] לקמיה דY").
ג. מתן פסק דין.[54]

בסוגיה זו המרכיב הספרותי השני כאן – „אתא לקמיה ד..." – חסר, ולא ברור אם פסק דינם של „נהרדעי" ניתן במסגרת „מעשה בית דין" או במסגרת דיון עיוני-אקדמי אחר.[55] עם זאת, אין זה מן הנמנע, שהיעדרו של מרכיב ספרותי זה בסוגיה כאן, נובע

הוצאת בית המדרש לרבנים באמריקה, תשכ"ב) א:347–348; אברהם גולדברג, פירוש למשנה: מסכת עירובין (ירושלים: הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, תשמ"ו) עמ' 101.

49 פירוש המיוחס לרבינו חננאל, ראה: דוד מצגר, מהדיר, פירושי רבינו חננאל בר חושיאל לתלמוד (ירושלים: הוצאת מכון „לב שמח", תשנ"ג) עמ' צב.

50 הציטוט המובא בפנים מיוחס לרש"י, שם, ד"ה: „עייל לתחומא." ראה גם פירוש המיוחס לר"ח, פירושי רבינו חננאל, עמ' צג.

51 ראה לעיל, הערה 20.

52 לעיון משווה בין נוסח הלכה זו במשנה לבין הברייתות בתוספתא ובתלמודים, ראה: מאיר שמחה פלדבלום, פירושים ומחקרים בתלמוד: מסכת גיטין (ניו-יורק: הוצאת ישיבה אוניברסיטה, תשכ"ט) עמ' 151–152.

53 בספר המנהיג (מהדורת יצחק רפאל [ירושלים; מוסד הרב קוק, תשל"ח] סימן קנא איתא: „אמר רבא." ראה מאיר פלדבלום, דקדוקי סופרים השלם (ניו-יורק: חורב, תשכ"ו) על אתר. בכ"י אראס 889 וקטע גניזה מאוקספורד (הבודליאנה [45–49] 2851,21) ליתא המשפט „ולא שרה וכל שום שיש לה."

54 ראה בעיקר: Eliezer Segal, *Case Citation in the Babylonian Talmud* (Atlanta: Scholars Press, 1990) 59–158 (להלן, סגל, הבאות); ישעיהו גפני, „מעשי בית דין בתלמוד הבבלי: צורות ספרותיות והשלכות היסטוריות," *PAAJR* 49 (1982) עמ' 28; Hanina Ben-Menahem, *Judicial Deviation in Talmudic Law* (Boston: Harwood Academic Publishers, 1991) 33–40. אין אנו כוללים כאן תיאור של „עובדות," המובאות בנוסחאות, כגון: „עובדא הוה ב...", „אתא עובדא קמיה דא"; „עבד x עובדא," לדיון במכלול הצורות הספרותיות השונות בעניין זה, ראה: סגל, הבאות, עמ' 22–23.

55 על הבעיה בכללותה, ראה: גפני, „מעשי בית דין," עמ' 28–29.

„בורא עצי בשמים״ „שהרי עקרו קיים שהעץ בתוכו״[42] על „משחא כבישא״ – לדעת רב אדא בר אהבה – אין לברך אותה, „הואיל ואין נראה לעינינו אלא השמן״[43] רב כהנא סבור, שיש להחיל את הברכה אף על „מישחא כבישא״ אבל לא על „משחא טחינא״ משום ש„כשנשחקו הבשמים לגמרי לא חשבינן עקרו קיים״[44]

„נהרדעי״ לעומתם, מסכימים עקרונית שיש להחיל את ברכת „עצי בשמים״ על „משחא כבישא״ אלא שלדעתם – ועל פי אותו עקרון הלכתי – יש להחיל את הברכה גם על „משחא טחינא״ „דכיון שהבשמים בתוכו, שלא כלו לגמרי, עיקרו קיים חשבינן ליה״[45] עמדתם של „נהרדעי״ – כבמקרה הקודם – מוצגת כעמדה הלכתית השותפה לקודמתה (של רב כהנא), אלא שיש בה גם תוספת על הנאמר בה. היא מוצגת כתגובה על הדעה האחרונה, ומרחיבה את תחולתה.

כאמור לעיל, תופעה דומה בדרכם של „נהרדעי״ ניתן למצוא גם בשש סוגיות נוספות, שבהם „נהרדעי״ מגיבים על דברי אמורא קדום יותר, ולא במסגרת מחלוקת הלכתית.[46] נציג כאן דוגמא מייצגת אחת:

בבלי, עירובין מא ע״ב

בעו מיניה מרבה:[47] הוצרך לנקביו מהו?
אמר להם: גדול כבוד הבריות שדוחה את לא תעשה שבתורה.
אמרי נהרדעי: אי פיקח הוא – עייל לתחומא, וכיון דעל – על.

לפי המשנה, מי שהוצא בעל כורחו בשבת מחוץ לתחום, „אין לו אלא ארבע אמות״[48] על

42 לשון המיוחס לבעל השיטה מקובצת, (להלן, השטמ״ק) שם, ד״ה: „האי כשרתא״

43 רש״י, שם, ד״ה: „לא״ מוצרי הבושם – „משחא כבישא״ ו„משחא טחינא״ – נתפרשו בהתאם לדרך עיבודו של הבושם: כבישה („משחא כבישא״) וטחינה („מישחא טחינא״). ראה: לעף, צמחי היהודים, שם. ראה גם את פירושו של רבי זכריה אגמאתי, ספר הנר (מהדורת מאיר דוד בן-שם [ירושלים: הוצאת מכון תורה שלמה, תשי״ח] עמ׳ 95); קוהוט, הערוך, ז:353, ועוד.

44 לשון המיוחס לבעל השטמ״ק שם, ד״ה: „האי כשרתא״

45 לשון המיוחס לבעל השטמ״ק שם, ד״ה: „האי כשרתא״ ההלכה הקובעת את אמירת ברכת „עצי בשמים״ על כל סוג של עץ המפיק ריח, עולה מדיוני האמוראים בשני התלמודים (ראה, למשל: ירושלמי, ברכות פ״ו ה״ו [י ע״ד]; בבלי, ברכות, מג ע״ב). ראה גם: אברהם אופיר שמש, „השפעת תהליכי ייצור הבשמים על ברכותיהם״ בתוך יוסף אליהו מובשוביץ, עורך, ספר רפאל: מאמרים ומחקרים בתורה ובמדעי היהדות לזכרו של ד״ר יצחק רפאל ז״ל (ירושלים: הוצאת מוסד הרב קוק, תש״ס) עמ׳ תקצד. יש להוסיף עוד, שהיא גם מוסקת מברייתא בבבלי, שאין לה מקבילה בספרות הארצישראלית („מיתיבי: אין מברכין בורא עצי בשמים אלא על אפרסמון... ועל ההדס שבכל מקום״ [שם, מג ע״א]), לפי נוסח בעל הלכות גדולות וכ״י פירנצה: „... הדס וכל דדאמי ליה״ (לפנינו בדפוסים: „תיובתא״). ברכת „עצי בשמים״ על כל שהוא בגדר עץ-אילן, נוסחה במפורש ככלל אצל בעל הלכות גדולות על הסוגיה שלנו („וכל מינא דעץ הוא מברכין עליה בורא עצי בשמים, וכל מינא דעשבא בורא עשבי בשמים״ [הלכות גדולות (מהדורת הילדסהיימר) א:136]). להגדרה של „אילן״ לעניין ברכות, ראה: תוספתא כלאים פ״ג הט״ו (מהדורת שאול ליברמן, עמ׳ 217); שאול ליברמן, תוספתא כפשוטה: סדר זרעים (ב׳ כרכים; ניו-יורק: בית המדרש לרבנים באמריקה, תשט״ו) ב:635; Saul Lieberman, *Hellenism in Jewish Palestine* (New York: Jewish Theological Seminary of America, 1962) 180–82.

46 ראה לעיל בפנים, ליד הערה 19.

47 בכי״י מינכן 95 ווטיקן 109 ובראשונים איתא: „רבא״

48 הניתוק להלכה זו בתוספתא הוא (תוספתא עירובין, פ״ג הי״א [מהדורת ליברמן, עמ׳ 101]): „מלוא קומתו ופשוט ידיו הרי ארבע״ ראה גם: שאול ליברמן, תוספתא כפשוטה, סדר מועד (ד׳ כרכים; ניו-יורק:

אלא האחד הוה ליה שינה שמה כפי מה שהתקי׳ רבן גמל׳ וכיון שרובא קרו לה מרים צריך לכתוב כך מרים הנקראת שרה, ולא יכתוב שרה הנקר׳ מרים.[62]

אף כאן, תגובתם ההלכתית של „נהרדעי״ מבוססת עקרונית על ההלכה התנאית, ויהא פירושם אשר יהא למושג „מפני תיקון העולם.״[63]

אם נסכם את העולה מדברינו עד כה, הרי שתרומתם הספרותית של „אמרי נהרדע(א)י״ לבבלי מורכבת ברובה (כ־60%), מתגובות והערות לדברי אמוראים שקדמו להם, מתוך בסיס הלכתי משותף. מועטות ביותר הן המימרות האפודיקטיות הפותחות דיון הלכתי בסוגיה, והמבוססות על הסברה וההיגיון בלבד.[64] אפילו באותן מסורות הלכה שמקורם בסברה ולא במקור רישומי אחר, לא מצאנו סתירה להלכה התנאית או האמוראית המקובלת או סטייה ממנה. תופעות אלו בולטות במיוחד ביחס לספרותם של רב חמא ואמימר, המגלים מגמה הפוכה בדרך הלימוד. זאת ועוד, אף לא נמצאה במשנתם ההלכתית כל זיקה הלכתית – ישירה או עקיפה – ל„אסכולה״ הלכתית מקומית כלשהי בנהרדעא, כפי שמקובל להניח.[65] אף במגמה זו, כפי שנראה להלן, שונות היו דרכיהם של „נהרדעי״ מאלו של רב חמא ושל אמימר.

62 יש המפרשים את פסיקתם של „נהרדעי״ באופן אחר. ראה: תוספות, שם, ד״ה: „והוא דאתחזק״; פלדבלום, פירושים ומחקרים בתלמוד, עמ׳ 252. ואולם, דרך היסקה של ההלכה ממשנתנו אינה מעלה ואינה מורידה ממסקנותינו דלעיל.

63 ראה, למשל, את האפשרויות השונות המוצגות לעיל, הערות 57–59. לשני המקרים הנוספים בהם „נהרדעי״ פוסקים במקרים קונקרטיים על פי מקורות תנאיים, ראה:

בבלי, בבא מציעא קד ע״ב:

ההוא גברא דקביל ארעא מחבריה, אמר ליה: אי מוברנא לה יהיבנא לך אלפא זוזי. אוביר תילתא. אמרי נהרדעי: דינא הוא דיהיב ליה תלת מאה ותלתין ותלתא ותילתא. רבא אמר: אסמכתא היא, ואסמכתא לא קניא.

פסיקתם של „נהרדעי״ תואמת את ההלכה התנאית במשנה. אכן, כפי שצוין כבר במחקר, הכרעתם שלפיה על האריס לפצות את בעל השדה על שהוביר את שדהו באופן יחסי לסכום שנקב בו מראש („אלפא זוזי״), מקבילה להלכה במשנה, המחייבת את האריס לשלם ממיטב שדהו במקרה דומה, בהתאם להתחייבותו מראש (ראה: ניומן, חקלאות, עמ׳ 49–50; Iulii Aronovich Solodukho,"On the Question of the Social Structure of Iraq in the Third to the Fifth Centuries A.D.," in Jacob Neusner, ed., *Soviet Views of Talmudic Judaism* [Leiden: Brill, 1973] 39–40).

בבלי, ערכין כג ע״ב:

ההוא גברא דזבנינהו לנכסיה וקא גרשה לדביתהו... נהרדעי אמרי: דתנן תנן, דלא תנן לא תנן.

אף במקרה זה, כבמקרה הקודם, מבוססת פסיקתם הלכתית של „נהרדעי״ על המשנה, באמצעות דיוק „דווקני,״ כפי שהדבר עולה גם מלשונם.

64 ראה לעיל, הערה 20.

65 על הנחה זו, ראה לעיל, הערה 4. מסתבר, שנטייה זו שלא להכריע על פי ההלכה המקומית בנהרדעא – כשיטה בדרך הלימוד – אינה ייחודית אצלם רק ביחס לרב חמא ולאמימר (כמוצג להלן בפנים), אלא אף ביחס לחכמי נהרדעא האחרים, בני דורם. נפרט: 1. רב חנן מנהרדעא: במקרה אחד פסקו של רב חנן מנהרדעא תואם פסיקה דומה של רב נחמן (בבלי, שבת פב ע״א; ירושלמי, שביעית ג, ג [לד ע״ג]). במקום אחר, רב חנן תוהה על נוהגו של רב כהנא מפום נהרא, שאינו עולה בקנה אחד עם שיטת שמואל. 2. רב זביד מנהרדעא: זיקתו ההלכתית של רב זביד מנהרדעא למסורות הלכה בשם רב נחמן או בשם שמואל, מתועדת היטב בבבלי, ראה: יבמות יח ע״ב; בבא קמא טז ע״א; בבא מציעא סט ע״א; בבא בתרא קלו ע״א; ערכין ו ע״א. להשוואת הממצאים ביחס לרב חמא ואמימר, ראה להלן בפנים, ליד הערה 115 ואילך.

מנדירותו של תיאור הבאת הדין לפני כמה דיינים בעת ובעונה אחת – כבמקרה זה: „אמרי נהרדע(א)י״ – בתלמוד הבבלי.[56]

משנה זו סובלת פירושים שונים, ורבים נתלבטו בה. כך, למשל, ר׳ יוסף צבי דינר פירש משנה זו על רקע תופעה חברתית, וז״ל: „בראשונה כשהיו ישראל הולכים אחר חוקי ונמוסי העכו״ם היו קוראים ומחליפין שמות העברים לשמות עכו״ם״[57] לדעתו של שאול ליברמן, שינוי שמותם של הבעל והאשה נעשה „מחמת אונס ודוחק, כגון שברחו מן המלכות, או מבעלי חובות בעלי זרוע ... הגולים היו משנים את שמותיהם, את שמות נשותיהם ואת שם עירם, ומתוך פחד ואונס היו מוצאים להם במקום החדש שמות חדשים״[58] מאיר שמחה פלדבלום פירש משנה זו על רקע כפיית הבעל למתן גט, וחשש שמא שינה הבעל את שמו או את שמה של אשתו במתכוון, מתוך רצון לפגום בכשרותו של הגט.[59] מכל מקום, „בראשונה״ היה רשאי הבעל להסתפק בכתיבת שמה הנוכחי של אשתו בגט, ללא צורך בציון שמה הקודם, ואילו תקנתו של רבן גמליאל „מפני תיקון העולם״ קובעת, שעל הבעל לכתוב בגט את שמה הנוכחי, בתוספת – „כל שם שיש לה.״[60]

אם נשפוט על פי דרכם של „נהרדעי,״ נראה שפסיקתם ההלכתית מוסקת מן המשנה. לפי „נהרדעי,״ לא קיים הבדל בין מקרה שבו שם האשה הוא X ובזמן אחר או במקום אחר קראו לה Y, לבין אשה שכעת קוראים לה X, ומעט קוראים לה Y, באותו המקום. כשם שבמשנה יש צורך לכתוב „וכל שם שיש לה,״ כך גם כאן פוסקים „נהרדעי,״ „מרים וכל שום שיש לה,״ וזאת בשל נימוק הלכתי משותף – „מפני תיקון העולם,״ וכדברי ר׳ ישעיה די טראני:[61]

> אמרי נהרדעאי מרים וכל שם שיש לה ולא שרה וכל שם שיש לה. פי׳ כיון שהיו קורין אותה בשני שמות צריך לכתוב את שניהם פל׳ הנקרא׳ פל׳ שאם לא יִכתבו

56 מבדיקת כשש מאות מהיקרויותיו של המרכיב השני דלעיל בבבלי („אתא לקמיה ד...״), באמצעות פרוייקט השו״ת של אוניברסיטת בר-אילן, מצאנו שהבאת הדין היא, כמעט תמיד, לפני דיין יחידי. עם זאת, לפי נוסח הדפוסים מצויים שלושה מקרים בהם מצוי התיאור „אתא/אתאי לקמיה דרבנן״ (בבלי, ביצה יט ע״א; בבא בתרא עד ע״א; חולין מח ע״ב), ובכתבי יד הוא מצוי בשלושה מקרים נוספים (בבלי, מועד קטן יד ע״ב [כ״י לונדון Harl. 5508]; כתובות צה ע״ב [כי״י וטיקן 130 ומינכן 95]; בבא מציעא כב ע״א [כ״י פירנציה]). והשווה עם הידוע לנו על תיאור מעשי בית דין בירושלמי, ראה: משה בר, „על החברייא: מעולמן של הישיבות בארץ-ישראל במאות השלישית והרביעית,״ שנתון בר-אילן כ-כא (תשמ״ג) עמ׳ 94–95, הערה 133.

57 ר׳ יוסף צבי דינר, חידושי הריצ״ד (ד׳ חלקים; ירושלים: הוצאת מוסד הרב קוק, תשמ״א-תש״ס) חלק ב, עמ׳ קו, ד״ה: „בראשונה.״

58 שאול ליברמן, תוספתא כפשוטה: סדר נשים (ג׳ כרכים; ניו-יורק: הוצאת בית המדרש לרבנים באמריקה, תשל״ג) ג:895.

59 פלדבלום, פירושים ומחקרים בתלמוד, עמ׳ 151–152.

60 לדעתו של ליברמן (תוספתא כפשוטה: סדר נשים, ג:895), הנוסח „וכל שם שיש לי/לה״ הוא הנוסח הכתוב בגט, ואין בו כוונה לציין את שמותיו האחרים של הבעל או של האשה. בדומה לכך, ראה גם: פלדבלום, פירושים ומחקרים בתלמוד, עמ׳ 152.

61 רבי ישעיה די טראני, פסקי הרי״ד (מהדורת אברהם ליס [ירושלים: הוצאת מכון התלמוד הישראלי השלם, תשל״ד]) עמ׳ צד, ד״ה: „אמרי נהרדעי.״ יודגש, ששאלת הנוסח הכתוב בגט „וכל שום שיש לי/לה,״ או לחילופין, ציון כל השמות הנוספים של הבעל/האשה הקיימים בפועל (ראה לעיל, הערה 60), איננה רלוונטית למהות פסיקתם ההלכתית של „נהרדעי.״ לניתוח התקנות „מפני תיקון העולם״ בספרות התנאית והאמוראית, ראה: שגית מור, „‚תיקון העולם׳ במחשבת חז״ל״ (עבודת דוקטור; ירושלים: האוניברסיטה העברית, תשס״ג).

איסור והיתר (הלכות שבת, מועדים, אישות וריבית), מגיע לכדי עשרה מקרים, לפי נוסח הדפוסים, ומקרה נוסף בכתבי היד.[69] בתשעה מבין המקרים,[70] בולטת נטייתו לפסוק לקולא, בעיקר על פי הסברה כמקור הלכתי או כמקור פרשני למקורות רישומיים (משנה, ברייתא, מימרא אמוראית קדומה).[71] כמו-כן, מתוך ארבע פסיקות הלכה של רב חמא בדיני ממונות, שלוש מבוססות על הסברה כמקור הלכתי, ומקרה אחד על מסורת הלכה מקומית בנהרדעא, משמו של רב נחמן בשם שמואל.[72] נדגים את דרכו של רב חמא בהפעלת שיקול דעת הלכתי, בשני מקרים המתארים נוהג או הוראה הלכתית המיוחסים לו בדיני ריבית:

בבלי, בבא מציעא סט ע"ב

רב חמא הוה מוגר זוזי בפשיטא ביומא.

כלו זוזי דרב חמא.

הוא סבר: מאי שנא ממרא.[73]

ולא היא, מרא הדרא בעינא וידיע פחתיה, זוזי לא הדרי בעינייהו ולא ידיע פחתיה.[74]

רבים תמהו על נוהגו של רב חמא להשכיר ממון (זוזים), ועל הנימוק ההלכתי המיוחס לו („מאי שנא ממרא"), כלשונו של הריטב"א: „ומיהו איכא למידק, רב חמא היכי טעי בהא, והיכי מדמה לה למרא?"[75] אף המחקר תמה על מעשה זה, והיה מי שהגדירו כ„הערמה תמימה ומתמיהה ביותר."[76]

נקודת ההנחה הבסיסית המשותפת לכל השיטות היא, שרב חמא ניסה להערים על

69 בבלי, ברכות כב ע"ב; שבת מז ע"ב; מועד קטן י ע"א; שם יב ע"א; ביצה כט ע"ב [ראה לעיל, הערה 67]); גיטין פט ע"ב; קידושין ט ע"א (פעמיים); בבא מציעא סה ע"א; שם סט ע"ב; בכורות כז ע"א.

70 בבלי, שבת מז ע"ב; מועד קטן י ע"א; שם יב ע"א; ביצה כט ע"ב (לפי כי"י [ראה לעיל, הערה 67]); קידושין ח ע"ב–ט ע"א (פעמיים); בבא מציעא סה ע"א; שם סט ע"ב; בכורות כז ע"א.

71 על הסברה כמקור הלכתי במשנתם ההלכתית של האמוראים בכלל, ראה: אלון, המשפט העברי, ב:814–815; אפרים אלימך אורבך, ההלכה: מקורותיה והתפתחותה (גבעתיים: הוצאת מסדה, תשמ"ד) עמ' 208–216; שלום אלבק, מבוא למשפט העברי בימי התלמוד (רמת גן: הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, תשנ"ט) עמ' 23–24.

72 ראה את מקבץ הפסיקות המיוחסות לרב חמא בבבלי, בבא בתרא ז ע"א–ע"ב. למקרה הרביעי עליו מושתתת פסיקתו על מסורת ההלכה המקומית בנהרדעא, ראה להלן בפנים, ליד הערה 115.

73 בכ"י המבורג 165 איתא: „איהו סבר כי מרה." בקטע גניזה (Louis Ginzberg, *Geonica* [2 vols.; New York: Hermon Press, 1968] 2:360) איתא: „מעיקרא מאי סבר מידי דהוה אמרה...."

74 בכ"י אסקוריאל G-I-3 נוסף: „ואם תימצי לומר הדרי בעינייהו מרה מידע ידיע פחתיה זוזי לא הדרי בעינייהו ולא ידיע פחתיהו." בכ"י מינכן 95 איתא: „ואם תימ' הדר בעי ניהו מר' ידיע פחתי' זוזי לא ידיע פחתי'." למשמעות הנובעת מנוסח זה, ראה: אשר גולאק, „עסקי השולחני לפי דיני התלמוד," תרביץ ב (תרצ"א) עמ' 161. בכי"י אסקוריאל G-I-3 ופירנציה וכן בנוסחאות ראשונים ליתא המלים „וידיע פחתיה." ראה דקדוקי סופרים על אתר (רפאל נתן נטע רבינוביץ, ספר דקדוקי סופרים [ט"ז כרכים; מינכען: ה. רעסל (ע. הובער), תרכ"ח–תרנ"ז] כרך יג). להשלכה ההלכתית הנובעת מן המלים „וידיע פחתיה," או להיעדרם, ראה: בן-ציון אליאש, „קווי יסוד להגדרת מלוה בהלכה," סיני צ (תשמ"ב) עמ' נד.

75 ר' יום טוב בן אברהם אלשבילי, חידושי הריטב"א, מסכת בבא מציעא (זכרון יעקב: הוצאת המרכז לחינוך תורני, תשנ"ט) עמ' תקסו, ד"ה: „זוזי לא הדרי." ראה גם מה שכתב ר' יאיר חיים בכרך בהגהותיו לרי"ף, אות א', שתמה על רב חמא, וז"ל: „צ"ע דעת רב חמא, דא"כ נעקר איסור רבית לגמרי!"

76 אלעזר גלבוס, „רבית," המשפט ב (תרפ"ח) עמ' 39. ראה גם: אליאש, „קווי יסוד," עמ' נג („הקושי הראשון המתעורר עם קריאת מעשה זה הוא... ומדוע סבר מי שהיה ראש ישיבת פומבדיתא בדור החמישי לאמוראי בבל, שאינו עובר על איסור ריבית?").

רב חמא ואמימר

ניתוח משנתם ההלכתית של רב חמא ואמימר בבבלי, מלמד על גישה הפוכה מזו שמצאנו אצל „נהרדעי״: פסיקותיהם ונוהגיהם של רב חמא ואמימר מתאפיינים ב„גמישות״ הלכתית, בשיקולים הלכתיים המתחשבים בתנאים ובנסיבות, לעתים גם על חשבון של סטייה מן ההלכה התנאית או האמוראים המקובלת. יש שהסטייה מן ההלכה היא כה בולטת לעין, עד שבמספר לא מבוטל של מקרים מועלית תמיהה או אפילו נימת ביקורת – כבר בתלמוד עצמו, ואף מאוחר יותר בספרות הפרשנית לתלמוד – על נוהג או פסיקה הלכתית המיוחסת להם. כמו-כן, קיים הבדל נוסף בין דרך הוראתם של „נהרדעי״ לבין זו של רב חמא ואמימר. במקרים שבהם שני האחרונים פוסקים על פי הלכה אמוראית קדומה, קיימת זיקה ברורה ל„אסכולה״ הלכתית מקומית ב„נהרדעא״ במיוחד למסורותיהם של שמואל ורב נחמן.

הסברה כמקור הלכתי-פרשני

רב חמא. מספר היקרויותיו של רב חמא בבבלי, מגיע לעשרים ושמונה מקרים (כולל היקרויות על פי כתבי היד).[66] במקרה נוסף (בבלי, ביצה כט ע״ב), למרות שהנוסח המוצג בדפוסים הוא „רב נחמן״ לנוכח שיקולים כרונולוגיים ועדי נוסח רבים נראה, שהמדובר ברב חמא.[67]

כאמור, פסיקותיו ונוהגיו ההלכתיים של רב חמא מתאפיינים במגמה בולטת של שימוש בשיקול דעת הלכתי-משפטי ויכולת תמרון בין מצבים ותנאים, מה שגורר אחריו גם סטייה מן ההלכה התנאית או האמוראית המקובלת. התוצאה הבולטת הנובעות מדרך לימוד זו בפסיקותיו ונוהגיו של רב חמא (ואמימר), היא הנטייה להקל בהלכה, מתוך שיקולים הלכתיים המתחשבים בתנאים ובנסיבות החדשות.[68] נפרט את הדברים: מספרן של המסורות המתעדות פסיקה או נוהג הלכתי של רב חמא במקרים קונקרטיים בדיני

66 בבלי, ברכות כב ע״ב; כתובות פו ע״א (פעמיים); שבת מז ע״ב; יומא עה ע״א; מועד קטן י ע״א; שם יב ע״א; נזיר כ ע״א; קידושין ח ע״ב-ט ע״א (פעמיים); גיטין פט ע״ב (פעמיים); בבא מציעא סה ע״א; שם סט ע״ב; שם עג ע״ב; שם פה ע״ב; בבא בתרא ו ע״ב-ז ע״ב (ארבעה מקרים); שם כט ע״א; שם קמח ע״ב; סנהדרין יז ע״ב; שם מו ע״ב; שבועות מח ע״א; עבודה זרה ל ע״א; בכורות כז ע״א; שם נב ע״ב. למרות ששמו של רב חמא נזכר בעוד שלושה מקרים בכתבי היד, ספק אם הם אכן משקפים את הגירסא המקורית של הבבלי. להלן כל השלושה: 1. בבלי, יומא עה ע״א – בכל כי״י איתא „רב חמא בר חנינא״ (לפנינו: „רבי חמא״). נראה שיש להעדיף את הנוסח „רב חמא בר חנינא״ – כגירסת כל כי״י – בהתאם לעקרון הגירסא הקשה. קשה להניח שסופר היה מוסיף „בר חנינא״ והופך אמורא שכיח לאמורא בלתי שכיח, וכל שכן כשהמדובר במעתיקים שונים של כל כתבי היד. 2. נזיר כ ע״א – בדפוסים: „א״ל רב חמא לרב חסדא״ בכי״י מינכן 95 ומוסקבה-גינסבורג איתא: „א״ל רמי בר חמא לרב חסדא״ ראה את דבריו של כהן, (רבינא וחכמי דורו, עמ׳ 106), שנטה להכריע – על סמך שיקולים כרונולוגיים ויחסי כפיפות – לטובת הנוסח האחרון. 3. בכורות נב ע״ב – בדפוסים: „קרי עליה רב חמא [= על רב ששת]....״ בכל כי״י איתא: „קרי עליה רמי בר חמא....״

67 כך על פי כי״י גטינגן 3, לונדון (Harl. 550), וטיקן 109, וטיקן 134, מינכן 95 וקטע גניזה מאוקספורד 2678. לשיקולים הכרונולוגיים, ראה: יודילוביץ, נהרדעא, עמ׳ 81. אכן, אף אלבק מכריע לטובת גירסא זו, ראה: אלבק, מבוא לתלמודים, עמ׳ 420. והשווה: יעקב אליהו אפרתי ואפרים יצחקי, מסכת יום־טוב: פרק שלישי (פתח תקוה: הוצאת אגודת בני אשר, תשנ״ג) עמ׳ 165, הערה 8.

68 מגמה דומה מצויה במשנתם ההלכתית של בית הלל, ראה: חיים שפירא ומנחם פיש, „פולמוסי הבתים: המחלוקת המטא-הלכתית בין בית שמאי ובית הלל״ עיוני משפט כב (תשנ״ט) עמ׳ 466.

מקור זה – שנידון רבות במחקר מהיבטים היסטוריים ומשפטיים[83] – מציג הוראה הלכתית של רב חמא ביחס ל„טרשא" הנהוגה על פי שיטתו. מקורה האטימולוגי של המלה „טרשא" אינו ידוע.[84] עם זאת, מקובל לראות בה מעין „מכירה באשראי," שבו בעל הסחורה מרוויח מעצם השהיית התשלום עבור סחורתו, עד לזמן שבו ערכו בשוק יעלה, וכלשון המיוחס לרבנו חננאל: „נותן לו הפירות במרחשון ומתנה לפורעו הדמים באייר כשער של אייר שהוא ביוקר."[85] הסכם מכירה מעין זה נאסר במפורש במשנה ובמסורת תנאית נוספת משמו של רבי יהודה הנשיא בירושלמי.[86] רב חמא (כמו רב נחמן ורב פפא) מעלה נימוק הלכתי מיקל, הנועד לעקוף את האיסור,[87] ורבים מפרשני הסוגיה העלו תמיהה על הנימוק ההלכתי המיוחס לו – „ניחא להו דליקו ברשותי, דכל היכא דקא אזלי שבקי להו מכסא ונקוט להו שוקא." כך, למשל, מקשה הרמב"ן: „... שא"כ [=שאם כן] רבית גמורה הוא, דיהיב ליה שוה מאה ושקיל מאה וחמשין ואין להם תקנה במכס, אא"כ [=אלא אם כן] עולה המכס כנגד מה שנותנין לו יתר מכדי דמיהן, ולא משמע הכי."[88] הרמב"ן, כמו ראשונים נוספים, נאלץ היה לפרש את הוראתו של רב חמא – כפי שפירשו במקרה הקודם – מתוך הנחה שהאחריות על הסחורה היא על רב חמא, ולא על הסוחרים.[89] מכל מקום, אם ניצמד לנימוק המיוחס לרב חמא, היתרו ההלכתי מבוסס על העובדה שהרווח של הסוחרים הנפטרים ממכס ונהנים מן הזכות ל„נקוט את השוק"[90] – כתוצאה מכך שהסחורה עדיין נמכרת על שמו – מתירה את ה„טרשא," ותוספת היוקר אינה בגדר „שכר המתנה."[91] הנימוק ההלכתי

83 ראה להלן, הערות 85, 86, 90.

84 ראה: סוקולוף, מילון, עמ' 519.

85 פירוש הר"ח לרבינו חננאל ב"ר חושיאל: מסכת בבא מציעא (מהדורת דב דומב [ירושלים: הוצאת מוסד הרב קוק, תשמ"ח] עמ' קכט). פירוש זה אומץ גם במחקר, ראה: Samuel Krauss, *Talmudische Archäologie* (3 vols.; Leipzig: Fock, 1910–12) 1:370–371; קוהוט, הערוך, ד:99; גלובוס, „רבית," עמ' 34; Jacob Levy, *Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim* (Berlin: Harz, 1924) 200 (להלן, לוי, מילון); Marcus Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature* (New York: Pardes, 1950) 558 (להלן, יאסטרוב, מילון); Hillel Gamoran, "Credit Transactions in Geonic Times in the Light of the Law Against Usury," *The Jewish Law Annual* 11 (1994) 70. והשווה: צובל ודימיטרובסקי, בבא מציעא, עמ' 120.

86 ירושלמי בבא מציעא ה, ו (עה ע"ב). ראה עוד: גלובוס, „רבית," עמ' 34, ושם הערה 3; Avinoam Cohen, "The Development of the Prohibition Against Usury in Jewish Law During the Mishnaic and Talmudic Periods" (Master's Thesis; Montreal: Concordia Univ., 1974) 71–73.

87 ראה: גלובוס, „רבית," עמ' 43; בר, אמוראי בבל, עמ' 205–206. ראה גם את דבריו החריפים של אייזיק הירש ווייס על ה„טרשא" בכלל, ועל הנימוק ההלכתי המיוחס לו בפרט (אייזיק הירש ווייס, דור דור ודורשיו [ה' כרכים; ירושלים: הוצאת זיו, תשכ"ד]) ג:182.

88 הרמב"ן, מלחמת ה', שם, ד"ה: „אמר הכותב." ראה גם מה שהובא בשם תלמיד הרי"ף בשיטה מקובצת, שם, ד"ה: „אמר רב חמא" על הנימוק המיוחס לרב חמא בסוגיה: „וא"ת [=ואם תאמר] וכי מותר להלות לחבירו ברבית מהאי טעמא, שירויח [=הסוחר] מאותן המעות?" (התוספות בסוגריים – שלי).

89 ראה, למשל, רש"י (שם, ד"ה: „אמר רב חמא"); תוספות, שם, ד"ה: „נקטי להו שוקא."

90 לדיון בשאלות הקשורות במהות ובהיקף הפטור של אמוראי בבל (ובכלל זה של רב חמא) מן המכס, ראה: קרויס, פרס ורומי, עמ' 272–273; ניומן, חקלאות, עמ' 181; משה בר, „לשאלת שחרורם של אמוראי בבל מתשלום מסים ומכס," תרביץ עד (תשי"ב) עמ' 58–257; בר, אמוראי בבל, עמ' 225–226. על הזכות ל„נקיטת השוק," ראה: בר, אמוראי בבל, עמ' 222–225.

91 ראה: חידושי הריטב"א, בבא מציעא, עמ' תקל, ד"ה: „אמר רב חמא." ראה גם: בר, אמוראי בבל, עמ' 205–206.

איסור ריבית,[77] בין אם עשה זאת „בלשון שכירות ולא בלשון הלואה,"[78] בין אם „מקבל היה עליו אחריות אונסין, להכי סלקא דעתיה דשרי,"[79] ובין אם עשה זאת על סמך שני הנימוקים גם יחד.[80] אכן, נראה שהתלמוד עצמו ראה את עובדת „כלו זוזי דרב חמא" כעונש על שעבר על איסור ריבית: „ירדו לטימין, כדאמרינן לקמן (בבא מציעא עא, ב) שהמלוין ברבית נכסיהן מתמוטטין,"[81] והאנלוגיה לדין שכירות רגילה המיוחסת לו, נדחתה כבר על ידי בעל ה„סתמא," משני נימוקים:

> ... זוזי לא הדרי בעינייהו דוקא, שהרי אחריותן על השוכרים לגמרי וה"ל הלואה. ועוד דאפילו הדרי בעינייהו ולא קבלו עליהם אחריות, מ"מ לא ידיע פחתייהו, וכיון דכן הוה ליה מאי דשקיל שכר מעותיו ורבית.[82]

יהא אשר יהא המניע לנוהגו של רב חמא, מכל מקום מקרה זה ממחיש באופן קיצוני את סטייתו של רב חמא מן ההלכה הרישומית, מתוך שיקול דעת הלכתי-סברתי המיוחס לו.

בבלי, בבא מציעא סה ע"א

משנה: מרבים על השכר, ואין מרבין על המכר. כיצד? הישכיר לו את החצר, אמר לו אם מעכשיו אתה נותן לי הרי הוא לך בעשר סלעים לשנה, ואם שלחודש בחודש מסלע בחודש מותר. מכר לו את השדה, אמר לו אם מעכשיו אתה נותן לי הרי היא לך באלף זוז, ואם לגורן בשנים עשר מנה אסור.

גמרא: אמר רב נחמן: טרשא שרי. איתיביה רמי בר חמא לרב נחמן, ואמרי לה רב עוקבא בר חמא לרב נחמן: ואם לגורן בשנים עשר מנה – אסור.

אמר ליה: התם – קץ ליה, הכא – לא קץ ליה.

אמר רב פפא: טרשא דידי שרי, מאי טעמא – שכראי לא פסיד, זוזי לא צריכנא, אנא הוא דקא עבידנא מילתא גבי לוקח ...

אמר רב חמא: טרשא דידי ודאי שרי. מאי טעמא – ניחא להו דליקו ברשותי, דכל היכא דקא אזלי שבקי להו מכסא ונקוט להו שוקא.

77 ראה, למשל: גלובוס, „רבית," עמ' 39; בר, אמוראי בבל, עמ' 211–212; Jacob Neusner, *A History of the Jews in Babylonia*, vol. 5, *Later Sasanian Times* (Leiden: Brill, 1970) 319–20. ראה גם: Haim Cohn, "Usury," *EJ* 16 (1971) 30–31.

78 רש"י, שם, ד"ה: „מוגר זוזי." ראה גם את דבריו של ר" זכריה אגמתי לסוגיה זו (ספר הנר, עמ' 116). פירוש זה אומץ אף על ידי גולאק, „עסקי השולחני," עמ' 161 ובר, אמוראי בבל, עמ' 212.

79 תוספות, שם, ד"ה: „אוגר זוזא."

80 ראה: צובל ודימיטרובסקי, בבא מציעא, עמ' 127–128. לאפשרות נוספת לפרש את מעשהו של רב חמא, ראה: אליאש, „קווי יסוד," עמ' נג-נד ואילך. גולאק („עסקי השולחני," עמ' 161) מתייחס לזיקה אפשרית בין נוהג זה של רב חמא לבין הלכה בתוספתא בבא מציעא, פ"ד ה"ב (מהדורת ליברמן, עמ' 18), שניתן לפרשה כמתירה השכרת מעות לשולחני, בתנאים מסויימים (ראה: שאול ליברמן, תוספתא כפשוטה: סדר נזיקין [ב' כרכים; ניו-יורק: הוצאת בית המדרש לרבנים באמריקה, תשמ"ח] א:192–193; אבל השווה: אליאש, „קווי יסוד," עמ' מו-מז). מסקנתו היא, שהבבלי לא הכיר הלכה זו שבברייתא. לענייננו יודגש, שספק אם נוהגו של רב חמא אכן תואם את ההלכה בתוספתא הנ"ל, ראה: גלובוס, „רבית," עמ' 39, הערה 2. מכל מקום, מסקנותינו בדבר „נועזותו" של רב חמא תהא תקפה גם לפי האפשרות השנייה, והיא עולה בקנה אחד עם נטייתו להקל בהלכה, כמציין לעיל בפנים.

81 רש"י, שם, ד"ה: „כלו זוזי." ראה גם את הלשון המיוחסת לר' זכריה אגמתי (ספר הנר) עמ' 116: „ומשום דעבר רב חמא איסורא כלו אותן המעות" (ההדגשות שלי).

82 חידושי הריטב"א, בבא מציעא, עמ' תקסה, ד"ה: „זוזי לא הדרי בעינייהו."

אמימר שרא זילחא[99] במחוזא,[100] אמר: טעמא מאי אמור רבנן דילמא אתי לאשוויי גומות,[101] הכא ליכא גומות.

בבלי, עירובין קד ע"א

משנה: בודקים מלח על גבי הכבש בשביל שלא יחליק וממלים מבור הגולה בגלגל בשבת מבור הגדול ומבאר חקר ביום טוב.

גמרא: אמימר שרא למימלא בגילגלא במחוזא,[102] אמר: מאי טעמא גזרו רבנן[103] שמא ימלא לגינתו ולחורבתו, הכא – לא גינה איכא ולא חורבה איכא ...

בשני המקרים מתוארת הוראה הלכתית מקילה של אמימר במחוזא, ובשניהם היא סותרת את המסורת התנאית. הוראתו של אמימר במקרה הראשון מתייחסת להיתר הקשור בהרבצת מים על הקרקע (בבית) בשבת,[104] דבר המנוגד למסורת תנאית מפורשת בבבלי ובירושלמי, מחשש לאיסור „בונה" (בבבלי) או לאיסור „דש" (בירושלמי).[105] במקרה השני, אמימר מתיר במחוזא למלא מים בגלגל מבור או מבאר בשבת. האיסור לשאוב מים (בגלגל) בשבת (במדינה ולא במקדש) עולה מדברי המשנה ומן התוספתא, והוא מתועד גם במסורות הלכה קדומות עוד מימי הבית.[106] בשני המקרים הוא סוטה מן ההלכה התנאית, ולפי הנימוקים המיוחסים לו, נעשו הדברים מתוך התחשבות בתנאים ובנסיבות המשתנים בזמן ובמקום („טעמא מאי אסרו/גזרו ... הכא ליכא ..."). מבין פרשני הסוגיה, היה אף מי שתמה על שיקולו של אמימר להקל, לנוכח המשמעות ההלכתית-חברתית העשויה לנבוע מפסיקה זו.[107]

99 בקטע גניזה קהירית מאוסף אנטונין (אברהם כץ, גנזי תלמוד בבלי [ירושלים: הוצאת ראובן מס, תשל"ר] עמ' כו) איתא: „זילוף" ונראה שהכוונה לזילוף מים. אכן, זהו גם פירושו של השורש הארמי „זלח" ראה: קוהוט, הערוך, ג: 294; לוי, מילון, עמ' 539; יאסטרוב, מילון, עמ' 401; סוקולוף, מילון, עמ' 414.

100 בכ"י אוקספורד 366 איתא: „בשבתא במחוזא."

101 בכ"י מינכן 95 איתא: „לאתויי."

102 בכ"י אוקספורד 366, וטיקן 109, ומינכן 95 נוסף (בשינויים קלים): „כגון הני דאזלי לבי בני למדלי בהו מיא" ונראה שלפנינו תוספת שנועדה להדגים את היתרו של אמימר. ראה דקדוקי סופרים על אתר, אות י.

103 בהלכות גדולות (מהדורת הילדסהיימר, א:180) איתא: „טעמ" מאי אמור רבנן אסור...."

104 ראה לעיל, הערה 99. להרחבת הדברים, תוך דיון במידע ההיסטורי העולה ממסורת זו על העיר מחוזא בתקופת התלמוד, ראה גם: שמואל קרויס, קדמוניות התלמוד (ארבע חלקים בשני כרכים; ברלין: דפוס בלתי נודע, תרפ"ד) כרך ראשון, חלק שני, עמ' 340; מאיר דב יודילוביץ, מחוזא: מחיי היהודים בזמן התלמוד (ירושלים: מוסד הרב קוק, תש"ד) עמ' 27; אופנהיימר, יהדות בבל, עמ' 187.

105 ראה לעיל, הערה 99. ראה גם: ליברמן, תוספתא כפשוטה, סדר מועד, א:140.

106 תוספתא עירובין, פ"ח הכ"א-הכ"ב (מהדורת ליברמן, עמ' 138). להרחבת הדברים, ראה: אביעד אברהם סטולמן, „מסכת עירובין, פרק עשירי: הסוגיה השלושים ושבע – השמעת קול (קד ע"א-ע"ב)" בתוך שמא יהודה פרידמן, עורך, חמש סוגיות מן התלמוד הבבלי עם פרשנות על דרך המחקר (ירושלים: הוצאת האיגוד לפרשנות התלמוד, תשס"ב) עמ' 86–93; סטולמן, המוצא תפילין: עירובין פרק עשירי מן התלמוד הבבלי עם פרשנות על דרך המחקר (ירושלים: הוצאת האיגוד לפרשנות התלמוד, תשס"ח) עמ' 380–381. ממקורות אלו עולה שהאיסור קשור בעצם השאיבה בשבת או ביום טוב מן הבאר, ולאו דווקא מן הסיבה המיוחסת לו בבבלי („גזירה שמא ימלא לגינתו ולחורבתו"), ראה סטולמן, „מסכת עירובין" עמ' 84, 86–93; סטולמן, המוצא תפילין, עמ' 381–382.

107 ראה: רבי מנחם המאירי, בית הבחירה, מסכת שבת (מהדורת יצחק שמשון לנגה [ירושלים: הוצאת דפוס חן, תשכ"ט] עמ' 121), ד"ה: „כל תלמיד" ובעמ' 355, ד"ה: „מכבד ומרבץ."

המועלה כאן על ידי רב חמא מהווה, אפוא, את הבסיס לסטייה מן ההלכה התנאית. סטייה זו – כמו במקרה הקודם – גרמה שינוי הלכתי לקולא.

אמימר. בדומה לרב חמא, אף פסקיו, הוראותיו ונוהגיו ההלכתיים של אמימר בהלכה, נוטים לגמישות הלכתית ולהסתגלות לתנאים חדשים, מתוך התחשבות בתנאי הזמן והמקום, אפילו על חשבון של סטייה מן ההלכה התנאית או האמוראית שקדמה לו. כך למשל, משתים עשרה הוראותיו ההלכתיות של אמימר במקרים קונקרטיים, בתשעה מקרים בולטת נטייתו להקל בהלכה על בסיס הסברה.[92] הדרך השכיחה בתלמוד לתיאור הוראותיו אלו היא: „אמימר שר[א][י]/אכשר ל/ב ...״ (ראה להלן). כמו-כן, מתוך שלושה עשר נוהגיו ההלכתיים של אמימר, בתשעה מקרים בולטת נטייתו להקל, משיקולי הלכה דומים.[93] יתירה מזאת, בששה מקרים בתלמוד מיוחסת לו התגובה „לא שמיעה לי (כלומר, לא סבירא לי)״ שבה הוא פוסק ביודעין בניגוד לדעתו של אמורא קדום, או בניגוד לכללי הפסיקה שהיו מקובלים בתקופתו.[94] לשון זו – המהווה תגובה לתמיהה שמציג לו רב אשי[95] ממסורת הלכה אמוראית קדומה – מעידה כי אמימר לא רק מתעלם מדעתו של האמורא הקדום שהוצגה לו כסתירה לדעתו, אלא אף אינו רואה צורך לנמק או לתרץ את עמדתו. אכן, פסיקותיו של אמימר בניגוד לכללי ההלכה או בניגוד לדעתם של אמוראים שקדמו לו, מתועדת גם במקרים נוספים בבבלי.[96] ממצאים אלו ואחרים בדרך לימודו של אמימר, עולים בקנה אחד עם הידוע לנו במחקר על מסורותיו ההלכתיות בתלמוד, הנוטות – ברובן המכריע – להתבסס על הסברה כמקור הלכתי (כ-80%).[97] נדגים תופעה זו במספר מקרים:

בבלי, שבת צה ע״א

תנו רבנן: החולב והמחבץ והמגבן כגרוגרת, המכבד, והמרבץ והרודה חלות דבש, שגג בשבת – חייב חטאת; הזיד ביום טוב – לוקה ארבעים, דברי רבי אליעזר. וחכמים אומרים: אחד זה ואחד זה אינו אלא משום שבות....[98]

92 להלן כלל המקרים בהם מיוחסת לאמימר פסקים בזיקה למקרים קונקרטיים: בבלי, ברכות יב ע״א; שבת צה ע״א; עירובין קד ע״א; סוכה נה ע״א; ביצה כב ע״א (פעמיים); יבמות כא ע״ב; שם מג ע״א; קידושין עב ע״ב; בבא בתרא קכד ע״ב; שם קסה ע״א; חולין פ ע״א. נטייתו של אמימר להקל בהלכה, מצויה במקרים הבאים: בבלי, שבת צה ע״א; עירובין קד ע״א; ביצה כב ע״א (פעמיים); יבמות כא ע״ב; שם מג ע״א; קידושין עב ע״ב; בבא בתרא קסה ע״א; חולין פ ע״א.

93 להלן כלל נוהגיו ההלכתיים של אמימר בבבלי: בבלי, ברכות מד ע״ב; שבת נ ע״ב; פסחים עד ע״ב; שם קג ע״ב; שם קז ע״ב; ביצה כב ע״א; שם כה ע״ב; מועד קטן כ ע״ב; בבא מציעא כב ע״א; שם עד ע״א; מנחות לז ע״ב; שם סו ע״א; נדה כ ע״א. נטייתו של אמימר להקל מצויה במקרים הבאים: בבלי, ברכות מד ע״ב; שבת נ ע״ב; פסחים עד ע״ב; שם קז ע״ב; ביצה כב ע״א; שם כה ע״ב; בבא מציעא כב ע״א; מנחות לז ע״ב; שם סו ע״א.

94 בבלי, כתובות פג ע״ב; שם צז ע״א; בבא בתרא יג ע״ב; שם קסה ע״א (ראה להלן בפנים); חולין נג ע״ב; שם סב ע״א. המחקר הראה, שהמלים „כלומר לא סבירא לי״ אינן חלק מדבריו המקוריים של האמורא, אלא תוספת מאוחרת שנועדה להבהיר את כוונתו הראשונית. להרחבת הדברים ראה: אבינועם כהן, „על מטבע הלשון ‚לא שמיע לי כלומר לא סבירא לי׳ בתלמוד הבבלי״ תרביץ נג (תשמ״ד) עמ׳ 467-472.

95 על כפיפותו של רב אשי לאמימר, ראה בעיקר: כהן, רבינא וחכמי דורו, עמ׳ 77, 144.

96 ראה: אהרן שחק, „אמימר ודרכי הוראתו בהלכה״ (עבודת מוסמך; רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשס״ג) עמ׳ 50, ושם הערה 36.

97 סה״כ ששים ושתים הלכות מתוך כשמונים מסורות הלכה המיוחסות לו בתלמוד. ראה: שחק, אמימר, עמ׳ 49.

98 ברייתא זו איתא בתוספתא שבת פ״ט הי״ג (מהדורת ליברמן, עמ׳ 39). והשווה עם נוסח הברייתא בירושלמי שבת ז, ב (י ע״ב-י ע״ג).

על פן „נועז" באישיותו, אלא גם על נטייתו להתבסס על הסברה כמקור הלכתי, אפילו נגד מקורות רישומיים מוסמכים.

הנטייה לפסוק על פי מסורת הלכה מקומית בנהרדעא

לרב חמא זיקה הלכתית למסורות הלכה משמם של שמואל ורב נחמן, כפי שעולה מאותם מקרים בהם הוא מכריע על פי מסורת הלכה אמוראית. זיקה מפורשת כזו מצאנו, למשל, על אחד מפסקיו של רב חמא בדיני ממונות, שבו מוזכרת העדות הבאה: „א"ל [מר ינוקא ו]מר קשישא בריה דרב חסדא לרב אשי: נהרדעי לטעמייהו, דאמר רב נחמן אמר שמואל...."[115] מעדותו של מר קשישא עולה, שפסיקת רב חמא היא חלק ממסורת הלכה מקומית בנהרדעא, וכלשונו של מ"ד יודילוביץ: „... ואת אשר יאמר ,נהרדעי לטעמייהו' הוא מפני טעם האמור... ונטה אחרי דברי שמואל ורב נחמן הנאמרים בישיבה ההיא."[116]

על זיקתו ההלכתית של רב חמא למסורת המקומית בנהרדעא, ניתן ללמוד גם ממקור נוסף. בבבלי מצויה מסורת המזהה רשימה של ביטויים עם חכמים ספציפיים, ובין היתר את הביטוי „אמור[א]י [ד][ב]נהרדעא"[117]/„נהרדעי אמרי"[118] עם רב חמא. למרות שמידת מהימנותה ההיסטורית של הרשימה (או של חלקים ממנה) – ובכלל זה גם הזיהוי „אמוראי [ד][ב]נהרדעא" עם רב חמא – מוטלת בספק,[119] הרי שניתן ללמוד ממנה שבעיני בעל המסורת, רב חמא מזוהה עם אמוראי נהרדעא, או לפחות מייצג את דעתם.[120] בנוסף לכל זה, מצאנו את רב חמא פוסק על פי עמדתו המפורשת של רב נחמן, ובאופן חריג מדרכו, אף מפרש משנה במטרה לתרץ קושיא על דעתו של רב נחמן.[121]

ממצאים דומים עולים אף מניתוח מסורותיו ההלכתיות של אמימר בתלמוד. זיקתו ההלכתית של אמימר למסורות ההלכה המקומיות בנהרדעא מתועדות היטב בבבלי, והיא עולה ממקומות שונים הן מעדותו של אמימר והן מעדותם של חכמים המאוחרים לו.[122]

115 בבלי בבא בתרא ז ע"ב. המוסגר הוא על פי נוסח כ"י וטיקן 115 והדפוסים. בכל יתר עדי הנוסח איתא: „א"ל מר קשישא לרב אשי:...."

116 יודילוביץ, נהרדעא, עמ' 80–81.

117 צירוף זה מופיע בצורות כתיב שונות בין עדי הנוסח השונים של הבבלי. כך, למשל, בכי"י קרלסרוהא-רוייכלין, פירנציה ובדפוסים איתא: „אמ[ו]ר[א]י בנהרדעא." למרות זאת, בנוסח הלכות גדולות (מהדורת הילדסהיימר, ג:12), ובכי"י מינכן 95 ויד הרב הרצוג איתא: „אמורי דנהרדעא." נוסח אחרון זה מצוי אף בכי"י התימני לסנהדרין, ראה: מרדכי סבתו, כתב יד תימני למסכת סנהדרין (בבלי) ומקומו במסורת הנוסח (ירושלים: הוצאת יד יצחק בן צבי, תשנ"ח) עמ' 311.

118 כנוסח הרב שמואל בן חפני גאון, ראה: שרגא אברמסון, מהדיר, הרב שמואל בן חפני (גאון סורא): פרקים מן ספר „מבוא התלמוד" (ירושלים: הוצאת מקיצי נרדמים, תש"ן) עמ' 127. לדיון נרחב בנוסחאות אלו ואחרות, ראה: גודבלאט, „מסורות מקומיות," עמ' 198–199, הערות 13–14.

119 לבעיות ההיסטוריות השונות העולות מרשימה זו, ראה בעיקר: יעקב נחום אפשטיין, מבואות לספרות האמוראים (ירושלים-תל אביב: הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס ודביר, תשכ"ג) עמ' 292–305; משה בר, „מאן אינון הרובין (ירושלמי חלה פ"ד ה"ד)," סיני סח (תשל"א) עמ' קמט; גודבלאט, „מסורות מקומיות," עמ' 197–201. ובכלל, הרשימה כולה נושאת אופי מאוחר, ראה: אברמסון, הרב שמואל בן חפני גאון, עמ' 118–123. ראה גם את מסקנתנו להלן בפנים, ליד הערה 128.

120 ראה, למשל: אלבק, מבוא לתלמודים, עמ' 409.

121 ראה: בבלי, שבועות מח ע"ב; בבא בתרא קמח ע"ב. מלבד סוגיה זו, משנתו ההלכתית של רב חמא בתלמוד מתאפיינת בפסקים והוראות הלכתיות במקרים קונקרטיים, וכבר העיר על כך יעבץ, תולדות ישראל, ח:121–122.

122 הממצאים השונים בעניין זה רוכזו על ידי שחק, אמימר, עמ' 15–23.

בבלי, בבא בתרא קסה ע"א

משנה: גט פשוט עדיו מתוכו, מקושר מאחוריו. פשוט שכתבו עדיו מאחוריו, מקושר שכתבו עדיו מתוכו שניהן פסולים... גט פשוט עדיו בשנים, מקושר בשלשה. פשוט שכתוב בו עד אחד, ומקושר שכתוב בו שני עדים שניהם פסולים.[108]

גמרא: בשלמא... אלא פשוט שכתוב בו עד אחד – פשיטא! אמר אביי:[109] לא נצרכא דאפילו עד אחד בכתב ועד אחד בפה. אמימר אכשר בעד אחד[110] בכתב ועד אחד על פה. אמר ליה רב אשי לאמימר: והא דאביי מאי? אמר ליה: לא שמיעא לי כלומר לא סבירא לי.

לפשר פסיקתו של אמימר, כותב הרשב"ם (שם, ד"ה: „אמימר"): „אמימר אכשר בעד אחד בכתב... ועד אחד נמי בעל פה מסהיד על אותה מלוה. ונראה בעיני דלגמרי מכשיר, אפילו לטרוף מלקוחות כאילו נחתמו שני עדים... דסתם מכשיר לגמרי משמע."[111] פסיקה זו של אמימר מנוגדת לדעתו של אביי, ורב אשי תמיה על כך ומקשה: „והא דאביי מאי?" פסיקתו של אמימר – כפי שציינו הראשונים – מנוגדת גם למסורת הלכה מפורשת בירושלמי.[112]

מנוסח תשובתו של אמימר („לא שמיע לי...") – כמצוי בחמישה מקרים נוספים בבבלי – עולה, שפסיקתו נעשתה ביודעין כנגד דעתו של אביי, אפילו ללא כוונה לתרץ אותה.[113] אכן, במחקר הועלתה המסקנה הבאה:

> הלה (=בעל הביטוי – ב.ש.כ) חפץ היה לעמוד על דעתו, אך כאמור, על פי הכללים המקובלים, היה עליו לחזור בו ממנה. כמוצא מן הסבך, הוא בחר בדרך, שהיא למעשה התחמקות ממתן תשובה עניינית, ואמר לבן שיחו המקשן „[כאילו] לא שמיע לי," היינו, ראה הדבר כאילו לא הגיעה דעת האמורא הקדום לידיעתי, ופטור אותי מתירוץ קושייתך. המטבע הלשונית „לא שמיע לי כלומר לא סבירא לי" מודכבת משני חלקים בני זמנים שונים. החלק הראשון, „לא שמיע לי," הוא החלק המקורי של תגובת האמורא, אשר בנסיבות המיוחדות שאליהן נקלע, ראה לעשות במונח זה שימוש חריג מן המקובל בתלמוד. כתוצאה מכך, נוצר לאחר זמן הצורך לפרש את תגובתו, ולהוסיף: „כלומר לא סבירא לי"... הוכח, כי הוספה זו סבוראית היא, ויש בכך אפוא כדי לזרוע אור נוסף על פועלם של הסבוראים בתלמוד הבבלי.[114]

נראה, שתופעה זו בדרך לימודו של אמימר מצטרפת לקודמותיה, והיא מלמדת לא רק

108 כך הוא הנוסח בכל כתבי היד של המשנה. בנוסח כ"י קופמן: „פשוט שכתוב בו שני עדיו שניהן פסולין."

109 בכ"י וטיקן 115 איתא: „אמרי."

110 בכ"י וטיקן 115 איתא: „אמימר אמ' כשר בעד אחד...." בכ"י פירנציה איתא: „אמימר מכשיר בעד אחד...."

111 ראה גם: רבינו גרשום מאור הגולה, פירושי רבינו גרשום בן יהודה מאור הגולה, בבא בתרא (בני ברק: הוצאת ספרי אור החיים, תשנ"ח) עמ' שסא, ושם הערה 61.

112 ירושלמי כתובות ב, ו (כו ע"ג). ראה את תמיהתו של בעל השיטה מקובצת, שם, ד"ה: „ויש מי שהקשה." עם זאת, היא תואמת את נוסח תשובתו של רבי ירמיה בהמשך הסוגיה, שם קסה ע"ב.

113 ראה: כהן, „לא שמיע לי," עמ' 468–469.

114 כהן, „לא שמיע לי," עמ' 470, 472. ובעקבות כהן, ראה גם: דוד הנשקה, „סיומה של מגילת תענית וגלגולי ביאורו בתלמודים: על קבלת תענית, תפילת תענית והיחס ביניהם," שנתון בר-אילן ל-לא (תשס"ו) עמ' 160, ושם הערה 180.

ההלכתית של רב חמא ואמימר מצויה זיקה הלכתית למסורת ההלכה הנהרדעית, במיוחד זו של שמואל ורב נחמן. לעומת זאת, אצל „נהרדעי" מסורתם של אמוראי בבל הקדומים היא נקודת המוצא של הדיון ההלכתי, וזאת בניגוד להנחה הרווחת במחקר שכאילו היתה להם נטייה לפסוק על פי „אסכולה" הלכתית מקומית בנהרדעא.[126]

המאפיינים המתודולוגיים המנוגדים של „נהרדעי" לעומת רב חמא ואמימר מסייעים להבהרת יסודות חשיבתם ההלכתית, ומבהירים כי אין לדבר באופן גורף על „אסכולה נהרדעית" או מסורת אחידה בין חכמיה. אכן, בשני מחקרים קודמים שערכנו על אמוראי בבל בני הדור השלישי-רביעי, מצאנו הבדלים ניכרים בדרכי הפסיקה והפרשנות למקורות רישומיים.[127] ושמא אין זו אלא דוגמא מייצגת נוספת לתרומה אפשרית שיש לחקר דרכי הלימוד בבבל על פרשנות מדעית של סוגיות התלמוד בכלל.

ג. לאור הממצאים שפורטו לעיל, ניתן להעלות השלכה נוספת הקשורה בזיהוי התלמודי של הביטוי „אמור[א]י [ד][ב]נהרדעא"/„נהרדעי אמרי" עם רב חמא. בבבלי סנהדרין יז ע"ב, מצויה מסורת המזהה רשימה של כינויים עם חכמים ספציפיים, ובין היתר את הכינוי „אמור[א]י [ד][ב]נהרדעא"/„נהרדעי אמרי" עם רב חמא.[128] כאמור, מן הממצאים דלעיל עולה, שמסורות ההלכה המיוחסות ל„נהרדעי," משקפות דרך חשיבה ולימוד אחידה

126 לנוכח מיעוטן של מסורות ההלכה המיוחסות לחכמי נהרדעא האחרים שפעלו במהלך המאה הרביעית לסה"נ (רב שימי מנהרדעא, רב דימי מנהרדעא, רב זביד מנהרדעא, רבה בר רב הונא זוטי), קשה ולעתים אף בלתי אפשרי לאפיין את דרך לימודם מבחינה מתודולוגית. ואולם, למרות זאת, לשם ההשוואה ערכנו מספר בדיקות גם בספרותם של האחרונים מהיבטים שונים. ראה לעיל, הערות 22, 65.

ונקודה נוספת: שאלת מיקומו הגיאוגרפי של רב חמא כראש ישיבה איננה ברורה. רב שרירא גאון (רש"ג, איגרת רש"ג [מהדורת לוין, נוסח צרפת] עמ' 89-90) ממקם את רב חמא ואת ישיבתו בנהרדעא, והוא כותב:

> ובתר רב נחמן בר יצחק מלכו בפום בדיתא כמה גאונים
> רב חמא בנהרדעא ושכיב בשנת תרפ"ח והינו דאמרינן ...
> ובתריה מלך רב זביד בפום בדיתא ...
> ובתריה מלך רב דימי דמן נהרדעא

לעדות זו („רב חמא בנהרדעא") אין חילופי נוסח בכתבי היד של האיגרת, והיא מצויה גם במהדורתה של מ' שלוטר לאיגרת (Margarete Schlüter, *Auf welche Weise wurde die Mishnah geschrieben?* [Tübingen: Mohr Siebeck, 1993] 226 *Das Antwortschreiben des Rav Sherira Gaon*). נוסח זה – שלפיו מיקומו של רב חמא כראש ישיבה היה בנהרדעא – נראה כנוסח שעמד גם לפני בעלי כרוניקות בימי הביניים. ראה, למשל, אברהם אבן דאוד הלוי, ספר הקבלה (מהדורת גרשון כהן, עמ' 26) (ראה: Gerson Cohen, *The Book of Tradition (Sefer ha-Qabbalah)* [Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1967] 35); רבי אברהם זכות, יוחסין השלם (מהדורת צבי פיליפאווסקי [ירושלים: הוצאת דפוס ורדי, תשכ"ג] עמ' 140). לעומת זאת, נוסח ספרד של האיגרת גורס „רב חמא בפום בדיתא" ולפיו מיקומו של רב חמא היה בפומבדיתא ולא בנהרדעא (איגרת, שם), וזוהי גם ההנחה הרווחת במחקר. ראה למשל: פונק, היהודים בבבל, ב:101; צבי גרץ, דברי ימי ישראל, מתרגם ומהדיר, שאול פנחס רבינוביץ (ט' כרכים; ירושלים: הוצאת מקור, תשל"ב) ב:422; הלוי, דורות הראשונים, ה:503; יעקב שמואל צורי, שלטון ראשות הגולה והישיבות (תל אביב: הוצאת מצפה, תרצ"ט) עמ' 210; ווייס, דור דור ודורשיו, ג:180; גפני, יהודי בבל, עמ' 254. והשווה: היימאן, תולדות תנאים ואמוראים, ב:456-457. דעתנו נוטה להעדיף את הנוסח הראשון, במיוחד לנוכח זיקתו של רב חמא לנהרדעא, כמתואר לעיל בפנים ואין כאן מקום להאריך.

127 ראה: כהן, „רב ששת ורב נחמן"; כהן, „רמי בר חמא ורבא."

128 ראה לעיל, הערות 117-118.

כך, למשל, במקום אחד קובע אמימר במפורש: „אנא כנהרדעי סבירא לי״ ומתיר ל„כחול״ את העין על ידי נוכרי ביום טוב שני של ראש השנה. במקום אחר,[123] אמימר מתעקש על דעתו ופוסק בהתאם למסורת הלכה בשם רב זביד מנהרדעא – על אף שהיא חלוקה על מסורתם של „בי רב כהנא״ „בי רב פפא״ ו„בי רב זביד״ – וזאת רק משום ד„שמיע ליה מרב זביד מנהרדעא״ כמו-כן, רבינא, חבירו של רב אשי, מעיד על פסיקה הלכתית של אמימר שהיא חלק ממסורת הלכתית מקומית בנהרדעא („נהרדעי לטעמייהו...״).[124] אפילו משני מקרים שבהם פוסק אמימר בניגוד לדעתם של „נהרדעי״ בלשון: „אנא [מסבי ד]נהרדעא אנא, וסבירא לי...״ מונחת הנחת היסוד שלפיה הוא נוהג לפסוק בהתאם לדעתם של נהרדע(א)י, ולמרות זאת, משיקולים שונים, הוא פסק בניגוד לדעתם.[125]

לסיכום: מניתוח פסיקותיהם ההלכתיות של רב חמא ואמימר בסוגיות התלמוד, עולה זיקה הלכתית למסורות הלכה מקומיות בנהרדעא. נטייה זו קיימת במשנתם ההלכתית במקרים בהם רב חמא ואמימר פוסקים על פי מסורת אמוראית קדומה. אף מגמה זו נראית שונה ומבדילה בין דרכם של רב חמא ואמימר לבין זו של „אמרי נהרע(א)י״

סיכום

מן הדיון לעיל, עולות שלוש מסקנות עיקריות:

א. תרומתם הספרותית של „אמרי נהרדע(א)י״ בבבלי מורכבת בעיקר מספרות של תגובות לדברי אמוראים ראשונים שקדמו להם, מתוך הסכמה הלכתית עקרונית משותפת. ברובם של הופעותיהם בסוגיות התלמודיות, דעתם מוצגת כדעה הלכתית אחרונה ומסיימת, או כהערה ותגובה על ההלכה האמוראית שלפניהם. בסוגיות אלו, „נהרדעי״ מפרשים, מוסיפים, מוצאים חריגים, מכריעים להלכה ועוד, על הספרות המוצעת לפניהם. מועטים הם המימרות האפודיקטיות המיוחסות להם שמקורם בסברה וההיגיון, והפותחות את הדיון הסוגייתי. אף באותו מספר מועט של מקרים, לא נמצאה סטייה מן הלכה התנאים או האמוראית המקובלת.

דרכם של רב חמא ואמימר, לעומת זאת, שונה מזו שמצאנו אצל „נהרדעי״ פסיקותיהם והוראותיהם ההלכתיות הן בעלות גישה הלכתית „גמישה״ יותר, המסתגלת – באמצעות הסברה כמקור הלכתי או פרשני – למציאות החדשה. כתוצאה מדרך לימוד זו, בולטת בפסיקותיהם והוראותיהם ההלכתיות הנטייה להקל בהלכה, מתוך התחשבות בתנאים ובנסיבות התלויות במקרה הנדון, לעתים אפילו על חשבון של סטייה מן המקורות הרישומיים.

ב. הבדל נוסף בין משנתם ההלכתית של „נהרדעי״ לבין זו של רב חמא ואמימר קשור בזיקתם ההלכתית של השניים האחרונים למסורות ההלכה המקומיות בנהרדעא. במשנתם

123 בבלי, קידושין עב ע״ב.

124 בבלי, בבא בתרא קכד ע״ב.

125 בבלי, בבא מציעא טז ע״ב (= שם לה ע״א); בבא בתרא לא ע״א. המוסגר הוא על פי כמה מעדי הנוסח של הבבלי (כולל נוסחאות גאונים). ראה, למשל, את כי״י וטיקן 115, אוקספורד 366, ופירנציה לסוגיה בבבא בתרא, לא ע״א. נוסח זה מצוי גם אצל בעל יחוסי תנאים ואמוראים (מהדורת יהודה לייב מימון [ירושלים: הוצאת מוסד הרב קוק, תשכ״ג]) עמ׳ פא.

ברכות כמיפוי
מבנה ותוכן במשנה ברכות פרק ט

ישי רוזן-צבי
אוניברסיטת תל-אביב

Blessing as Mapping
Reading Mishnah *Berakhot*, Chapter Nine

Ishay Rosen-Zvi
Tel Aviv University

It appears that three discrete liturgical practices are discussed in Mishnah *Berakhot*: the *Shema* (Chaps. 1–3), daily prayer (Chaps. 4–5), and meal benedictions (Chaps. 6–8). However, a more thorough analysis shows that the Mishnah presents a unified liturgical system, based on reciting certain sets of benedictions at set times during the day. The only exception is Chapter Nine, the final chapter of the tractate, which presents a different and distinct type of benedictions which do not have fixed times and context but rather respond to external events or phenomena (its common formula is: "One who sees X says Y"). This type of benediction is unique and indeed unprecedented. Responsive blessings are well known already in the Bible (for example, Genesis 14:17 and Exodus 18:10), but do not receive a formal style or appear as mandatory in any pre-rabbinic or adjacent culture. The current paper discusses this phenomenon both from religious and phenomenological perspectives. Through a close reading of Chapter Nine, it discusses the problematic status of these benedictions in rabbinic liturgy, and the logic of their inclusion in Mishnah *Berakhot* and the liturgical system it implies. It further discusses the cosmological notions and worldview revealed in these benedictions, through their responsive characteristic. It inquires into the phenomena, natural and human, that are considered worthy of liturgical response, the grouping of these phenomena through the blessings, and, lastly, the content of the responses mandated.

מסכת ברכות מציגה מערכת ליטורגית סדורה וקבועה, המורכבת בעיקרה משלוש חטיבות, על פיהן מחולקת המשנה: קריאת שמע (פרקים א–ג), תפילה (פרקים ד–ה), וברכות סעודה (פרקים ו–ח).[1] יוצא דופן הוא הפרק האחרון, פרק ט, העוסק בברכות שעל אדם לומר

1 במאמרי, „ברכות הראייה והופעת המערכת הליטורגית בספרות התנאית" (Responsive Blessings and the Development of the Tannaitic Liturgical System), *Jewish Studies, an Internet Journal* 7 (2008), עמ' 1–29, http://www.biu.ac.il/js/JSIJ/7-2008/Rosen-Zvi.pdf. הראיתי בפרוט שאכן המשנה מציגה מערכת ליטורגית שלמה, שכל חלקיה הם בעלי אופי דומה של צירופי ברכות, בניגוד למוכר לנו מן התפילה הקדם-חז"לית. במאמר זה אתמקד בפרק ט בלבד.

ומגובשת, שאינה זהה, ואף בעלת מגמה הפוכה, מזו המוצעת על ידי רב חמא ואמימר (ואף חכמי נהרדעא האחרים בני דורם, המזוהים בשמותם).[129] מכאן נמצא חיזוק נוסף למסקנתו של גודבלאט, המטיל ספק בזיהוי התלמודי דלעיל, המזהה את „אמור[א]י [ד][ב]נהרדעאי"/„נהרדעי אמרי" עם רב חמא ואמימר.[130] זאת ועוד, לאור ממצאים אלו אין, לדעתנו, גם מקום להשערתו של חנוך אלבק שהעלה את אפשרות קיומם של שני חכמים בשם רב חמא שפעלו במאה הרביעית לסה"נ.[131] מסורות ההלכה המיוחסות לרב חמא בתלמוד הן בעלות מאפיינים אחידים, ומשקפות מסורת הלכתית זהה.[132]

129 ראה לעיל, הערות 12, 22, 65.

130 ראה: גודבלאט, „מסורות מקומיות," עמ' 189–190, 199 ואילך. והשווה: צביאלי, „אמרי נהרדעי," עמ' מח–מט.

131 אלבק, מבוא לתלמודים, עמ' 409.

132 אפשרות זו הועלתה על יסוד מסורת בבבלי סנהדרין מו ע"ב, שבה הגיב רב אחא בר יעקב על שיחה שהתנהלה בין שבור [=שפור] המלך לבין רב חמא. הצעה זו הועלתה על סמך ההנחה שזמן פעילותו של רב אחא בר יעקב מתוארך לדור השלישי בבבל (אלבק, מבוא לתלמודים, עמ' 276–277), אחרת כיצד יכול היה רב אחא בר יעקב להגיב על דבריו של רב חמא, בן הדור החמישי. אכן, אירוע זה – כמו אירועים דומים – מובנים על רקע אריכות ימיו ומגעיו השונים של רב אחא בר יעקוב עם חכמים מבני הדור השלישי עד החמישי בבבל, ראה: כהן, רבינא וחכמי דורו, עמ' 105–106. יודגש, שאף אלבק עצמו חש באפשרות זו, וראה שם. עוד למיקומו הכרונולוגי של רב אחא בר יעקב, ראה גם: יעקב מאן, „סקירה היסטורית על ‚דיני נפשות בזמן הזה'," הצופה לחכמות ישראל י (תרפ"ו) עמ' 205.

שאינן מעניין ההודאה והשבח אלא קשורות לתפילה [...] השמטת משניות ג-ד לא הייתה פוגעת ברצף הקריאה של הפרק. משנה ב קובעת את העיקרון של ההודאה על שמועה רעה, ומשנה ה היא המשך טבעי לה.[5]

זאת ועוד, מעבר לשאלת שייכותן של משניות ג-ד לכאן, משניות אלה מעוררות עניין גם לגופן, שכן יש להבין מדוע אסור לאדם להתפלל על „לשעבר", ועל שום מה מתוארת תפילה זו כ„תפילת שוא" במשנה (שאף מאריכה שלא כדרכה בהדגמה כפולה של סוג תפילה זה).

הלברטל מסביר במאמרו את סדרן של המשניות הללו על ידי עמידה על עקרון בסיסי במשנה ברכות. המסכת מציגה שלושה מוסדות בזה אחר זה: ק"ש (פרקים א-ג), תפילה (ד-ה), וברכות (ו-ט), תוך עימות גלוי וסמוי ביניהם: „לא זו בלבד שעורך המשנה מייחד פרקים נפרדים לכינונם של תכנים ליטורגיים שונים, הוא גם טורח לעמת אותם זה עם זה" (עמ' 25).[6] עימות מעין זה מתבצע בפרקים הראשונים ביחס לק"ש ותפילה,[7] ואילו כאן, במשניות ג-ד בפרק ט, ביחס לתפילה וברכות. מיקום זה אינו מקרי – בסוף העיסוק בהלכות ברכות מציגה המשנה השוואה בין מוסד הברכות לבין התפילה, שהלכותיה נידונו לפני כן. ההבחנה בין שני המוסדות מיוסדת על קריטריון אחד ויחיד – הזמן, ולכך בדיוק מכוונת ההוראה בסופה של משנה ד: „ונותן הודייה לשעבר, וצועק לעתיד לבוא," לאמור, על העתיד צועקים ואילו על העבר מודים.[8] הבחנה זו נוגעת במשנה בראש ובראשונה לשאלת היחס אל הרע: התפילה, המבקשת על הטוב, פונה לעתיד, ואילו במה שנוגע לעבר יש להודות על הרע כמו על הטוב; מה שהיה לזעוק עליו קודם שהוא נעשה, הופך, לאחר מעשה, ל„דין אמת."[9]

הבחנה זו היא גם הסיבה לעיסוק ב„תפילת שוא" במשניות אלו, שכן סוג זה של תפילה מכוון לעבר, וממילא מטשטש את ההבדל שבין ברכה ותפילה. תפילתו של „הזועק לשעבר" מנסה לשנות את מה שעל האדם לקבלו, כיוון שכבר נעשה, ובכך מהווה את היפוכה המדויק של החובה לברך על הרעה, שעל כן כרוכים שני אלה יחד במשנה. כנגד תפילת

5 משה הלברטל, „דוד הרטמן והפילוסופיה של ההלכה," אבי שגיא ואחרים, עורכים, מחויבות יהודית מתחדשת (ירושלים ותל אביב: הקיבוץ המאוחד ומכון שלום הרטמן, תשס"ב) עמ' 27-28. יש לציין כי בתוספתא הלכות אלה אכן סמוכות זו לזו: הדרשה על בכל לבבך, המקבילה למשנה ה, מופיעה בהלכה ז, מיד לאחר העיסוק בברכות תופעות הטבע המקבילות למשנה ב.

6 הלברטל אינו מבחין בין העיסוק בברכות הסעודה בפרקים ו-ח, לבין פרק ט העוסק בברכות הראייה. בעניין זה אני חולק עליו, ראו על כך להלן הערה 50.

7 לצד עימותים מפורשים (כגון „האומנין קורין... מה שאין רשאין לעשות כן בתפילה," פ"ב מ"ד; „נשים ועבדים וקטנים פטורין מקריאת שמע... וחייבים בתפילה וכו'," פ"ג מ"ג), מבנה הפרקים עצמו יוצר הקבלה וניגוד בין שני המוסדות, הן בסוגיית הזמנים (פרק א מול פרק ד) והן בסוגיות ההפסקה והכוונה (פרק ב מול פרק ה), ראו שם עמ' 25-26. על מבנה משנה ברכות ראו גם אברהם וולפיש, „תקבולת במשנה," נטועים ג (תשנ"ו) עמ' 59-86.

8 להבדל זה שורשים מקראיים ברורים. ראו למשל תפילת שלמה (מלכים א ח,נו-נז) הפותחת בלשון ברכת שבח על העבר („ברוך ה' אשר נתן מנוחה לעמו ישראל") לפני שהיא עוברת לתפילת בקשה לעתיד („יהי ה' אלהינו עמנו"). כיוצא בכך גם תהלים קמד, א-ג. ראו על כך Wayne S. Towner, "'Blessed Be YHWH' and 'Blessed Art Thou YHWH': The Modulation of a Biblical Formula," *CBQ* 30 (1968) 386-390 (להלן, טאונר, „ברוך"). על מבנה דומה בספר טוביה ג, יא-יב ראו: Alexander A. Di Lella, "Two Major Prayers in the Book of Tobit," in Renate Egger-Wenzel and Jeremy Corley, eds., *Prayer From Tobit to Qumran* (Berlin: de Gruyter, 2004) 111.

9 אמנם, בהמשך הלברטל מנסח זאת דווקא במונחים אקסיסטנציאליים, ולא תיאודיציאליים: „תחימת גבולות הציפייה" של המתפלל („דוד הרטמן," עמ' 31).

בשעה שהוא רואה אובייקטים שונים, נפגש בתופעות שונות, או שומע שמועות ובשורות מסוגים מסוימים. ברכות אלה, מעצם טיבן, אינן קבועות ואינן צפויות, אלא מהוות תגובה לתופעות שונות המתרחשות בעולם. שוני זה מעלה מספר שאלות בדבר אופיו של פרק ט וטיבן של הברכות המופיעות בו: מה עניינן של ברכות תגובה אלו? מה היחס בינן ובין המערכת הליטורגית המוצגת בפרקים הקודמים? ובייחוד, מה ניתן ללמוד מכך על מטרת מוסד הברכות ומקומו במחשבה התנאית?

לצד ההקשר הליטורגי מעורר פרק זה עניין מכיוון נוסף. אופיים התגובתי של הברכות המופיעות בפרק הופך אותו למאגר נדיר של ידע על אודות תמונת העולם של התנאים. בפרק מופיעות תופעות שונות, הן טבעיות והן אנושיות, ולצידם התגובה הליטורגית הראויה כלפיהם (על דרך: הרואה X אומר Y או: עשה X אומר Y). מבנה זה מאפשר לנו הצצה נדירה ליחסם של חז"ל לעולם הסובב אותם, על התופעות השונות המתגלות בו.[2] על מנת לחשוף את תמונת העולם שבפרק יש על כן לשאול שלוש שאלות:

ראשית, כיוון שרק מיעוט קטן מאינספור האובייקטים והתופעות שבעולם זוכים לברכה, יש לבחון מה ראוי לתגובה ליטורגית ומה לא. האם הבחירה היא שרירותית או שניתן למצוא מאחוריה הגיון מסוים? שנית, אף מבין התופעות הזוכות לתגובה ברי שלא לכל תופעה ותופעה מוקדשת ברכה משלה, ולפיכך מוטל עלינו לבחון כיצד מחולקות התופעות השונות, ואלו דברים מקובצים יחד לברכה משותפת. לבסוף, יש לנתח את התכנים עצמם על מנת לפענח את אופי התגובה המנוסחת בברכות שבפרק. התשובות על שאלות אלו תפרסנה בפנינו כעין מפה תנאית, המציגה את יחסם של החכמים אל המרחב הסובב אותם ואל התופעות השונות, הטבעיות והאנושיות, המתרחשות בו.

להלן אתמודד עם נושאים אלה תוך קריאה מפורטת של הפרק, ופענוח המבנה שבבסיסו. בחלקו הראשון של המאמר אציע ניתוח של עולם התופעות כפי שהוא משתקף בברכות התגובה שבפרק, ואילו בחלקו השני אבחן את התיאולוגיה המאפיינת ברכות אלו. לבסוף, אבקש להציג תיזה כוללת באשר לאופיים ותפקידם של ברכות הראייה במחשבה התנאית.[3]

נס, טבע ובית
המבנה של פרק ט

מבנהו של פרק ט מעורר קשיים שונים: הפרק פותח בהצגת ברכות שונות (משניות א-ב), ואז עובר ל„תפילת שוא" (ג-ד), ומכאן לתפילות „הנכנס לכרך" (ד) שבסופם מובאת דרשה על חובת ברכת הרעה (ה).[4] הגיונו של הפרק, והקשר המתקיים בין חלקיו השונים, דורשים ביאור. בייחוד יש לתת את הדעת על משניות ג-ד אשר אינן עוסקות לכאורה כלל בעניין הברכות. כך מנסח משה הלברטל את הבעיה:

> בפרק עצמו מצוי קיטוע המחייב הסבר והחורג מהאופי המובנה של הפרק ושל המסכת כולה [...] מאמצע משנה ג עד לסופה של משנה ד, משולבות בפרק הלכות

2 ספרות חז"ל כידוע אינה נדיבה בהתייחסות אל העולם הסובב, הטבעי, האנושי והפוליטי, אלא כאשר הוא נוגע לבית המדרש ולהלכה. ראו על כך יוסף חיים ירושלמי, זכור: היסטוריה יהודית וזכרון יהודי (תל-אביב: עם עובד, תשמ"ח) עמ' 37-47.

3 כיניתי ברכות אלו בשם „ברכות ראייה" על שם פתיחת הפרק „הרואה", וכך הן כונו גם בטור שו"ע או"ח ריח-רל.

4 הפרק כולו מופיע בנספח למאמר זה (על פי כ"י קויפמן). חתימת המסכת תידון להלן (סעיף ג) בנפרד.

הגבעות... על הגשמים ועל בשורות טובות וכו׳״).[14] ההבדל בין הברכות שבשתי המשניות ניכר גם בנוסחיהן: במשנה א משפט זיקה בעבר („שעשה״/„שעקר״) ואילו במשנה ב תואר בבינוני („מלא״/„עושה״/„הטוב״/„דיין״).[15] נראה לפיכך כי לפנינו קבצים שונים של ברכות, הבאים ממקורות נפרדים.

אמנם, ניתוח במתכונת הביקורת הגבוהה והפרדת המקורות אינו מסגיר את התמונה המלאה, שכן לקבצים השונים נוספו במשנה שתי ברכות שאינן מתאימות לחלוקה הצורנית, אך משלימות היטב את הגיונה התמטי של רשימת הברכות כולה. במשנה ב נוספה ברכה בשם ר׳ יהודה („ברוך שעשה את הים הגדול״) הבנויה במתכונת ברכות „הרואה״ שבמשנה א, אך עוסקת באיתני הטבע, ולפיכך שייכת מבחינה תכנית לברכות שלפניה במשנה ב. כיוצא בכך, מופיעה בריש משנה ג ברכה נוספת, שמינית ואחרונה, הבנויה במתכונת שונה לגמרי מן הברכות שלפניה, הן בלשון ההצעה („בנה [...] וקנה [...] אומר״) והן בנוסח הברכה (משפט זיקה בעבר, כבמשנה א: „ברוך שהיגיענו לזמן הזה״), אך מתאימה מבחינת עניינה לברכות שלפניה, העוסקות בבית ובגורלו של היחיד („בשורות טובות,״ „שמועות רעות״). ברי אם כן כי לא ניתן להסתפק במקרה שלנו בזיהוי המקורות השונים, שכן סדר המשניות כפי שהוא לפנינו אינו שיקוף פשוט של מקורות המשנה, אלא תוצר של עריכה מכוונת על פי הגיון תמטי מובהק. הגיון זה אני מבקש לבחון ביתר פירוט להלן.

משנה א פותחת בברכת הנס: „הרואה מקום שנעשו [בו] ניסים לישראל אומר ברוך שעשה ניסים לאבתינו במקום הזה.״ שני דברים מייחדים ברכה זו: היא מתייחסת רק לניסים

14 משנה א יכולה היתה גם היא להציג רשימת מקומות בהם נעשו ניסים, בדומה לברייתא בבבלי נד ע״א, ראו על כך להלן הערה 20.

15 שתי מטבעות הברכות הללו מאפיינות את הליטורגיה החז״לית כולה. כך למשל מנוסחות כל ברכות המצוות במשפט זיקה בעבר („אשר קידשנו,״ תוספתא ברכות פ״ו ה״ט-הט״ו; ראו שמעון שרביט, „ברכות המצוות: נוסחאותיהן ותפוצת תבניותיהן,״ ספר בר-אילן כו-כז [תשנ״ה] עמ׳ 377-388), ואילו ברכות הנהנין בבינוני („בורא פרי העץ/האדמה/הגפן,״ משנה ברכות פ״ו מ״א). הייניגן סבור שיסודם של שני מטבעות אלו במקורות שונים: משפט הזיקה בעבר הוא המטבע המקראי (כבברכת יתרו, „ברוך ה׳ אשר הציל״), ואילו זה של הבינוני הפועל חודש בתקופת הבית השני (ורק הוא לשיטתו כלל במקורו „אתה״). שתי המטבעות התאחדו בספרות חז״ל, כך שהמטבע המקראי הוגבלה על פי רוב לנוסחת הפתיחה ואילו זו המחודשת הפכה לחתימה, ועל ידי כך נוצר המבנה המאפיין ברכות ארוכות רבות (ראו למשל משנה פסחים פ״י מ״ו, בבלי ברכות יא ע״ב). ראו יוסף הייניגן, התפילה בתקופת התנאים והאמוראים (ירושלים: מאגנס, תשכ״ד) עמ׳ 52-66. יש לציין כי בקומראן משמשות שתי הצורות, „אשר פעל״ ו„הפועל,״ בערבוביה ובלא כל הבחנה שיטתית. ראו על כך אסתר חזון, „תעודה ליטורגית מקומראן והשלכותיה: ,דברי המארות״״ (עבודה לשם קבלת תואר דוקטור; ירושלים: האוניברסיטה העברית, תשנ״ב) עמ׳ 100-101 וכן בלהה ניצן, תפילת קומראן ושירתה (ירושלים: מוסד ביאליק, תש״ן) עמ׳ 53-57; Daniel Falk, *Daily, Sabbath and Festival Prayers in the Dead Sea Scrolls* (Leiden: Brill, 1998) (להלן פאלק, תפילות). אמנם, אפשר שבליטורגיה התנאית ברכות אלה נטענו אכן במשמעויות שונות. ראו כבר מחלוקת בית הלל ובית שמאי ביחס לנוסח ברכת ההבדלה בפ״ח מ״ה: „בית שמיי אומרים שברא מאור האש ובית הילל אומרים בורא מאורי האש;״ נראים דברי חנוך אלבק בפרושו, שלשיטת ב״ש מברכים על כך שהאל „ברא את מאור האש בבריאת העולם,״ ואילו לפי ב״ה „שמחדש תמיד כמה מיני אורות הבאים מן האש;״ ואכן בתוספתא על אתר מובאת מחלוקת האם האש נבראה משעת ימי בראשית (פ״ה הל״א, מהדורת ליברמן, עמ׳ 31-32). יש להשוות זאת גם לברכות הנהנין בפרק ו אשר נוסחן הוא בבינוני, אך המשנה מוסיפה שניתן להמיר אותן במשפט זיקה בעבר: „ועל כולם אם אמר שהכל נהיה בדברו יצא״ (פ״ו מ״ב). אפשר לפיכך שאין זה מקרה שבהקשר של ברכות הנס שאירעו „לאבותינו״ מופיע משפט זיקה בעבר, ואילו בברכות הטבע והבית בהמשך, מופיעות ברכות בבינוני, שכן בהקשרים אלה, שלא כניסי העבר, מתגלים כח האל והשגחתו בהווה.

השוא, המערבת בין עתיד ועבר, מציגה משנה ד בסופה את המודל הראוי, המפריד בניהם: „ונותן הודייה לשעבר וצועק לעתיד לבוא."[10] התוספתא (הט"ד) אף מציגה בפירוט את הנוסח הנכון: „מודה אני לפניך שהכנסתני לשלום, כן יהי רצון מלפניך ה' אלהי שתוציאני לשלום." כך מסכם הלברטל את הדברים: „בהצמדתה של הצעקה לשעבר לברכה על הרעה, העורך מנסה להעמיד מתח בין שני המוסדות הליטורגיים הודאה ותפילה, כמציינים עמדה בסיסית שונה ביחס לעולם. בכלל, נותן הודאה לשעבר וצועק לעתיד לבא' ניתן הגבול שבו הצעקה פוסקת וההודאה מתחילה."[11]

אמנם, הלברטל מסתפק בניתוח ספציפי של משניות אלו ואינו בוחן את היחס ביניהם לבין שאר הפרק. בייחוד אמורים הדברים ביחס לרשימה המפורטת של הברכות הפותחת את פרק ט, והמציגה תמונה מקיפה של סוג חדש של ברכות, השונות במובהק מאלה שהובאו בפרקים הקודמים. בדברי הבאים אני מבקש לפיכך לבחון ביתר פירוט את מבנה הפרק כולו, מראשיתו.

בחלקו הראשון של הפרק מופיעה רשימה של שמונה ברכות שונות.[12] במשניות א וב ניתן להבחין בשני קבצי ברכות הנבדלים זה מזה כמעט בכל מרכיביהם הצורניים: הברכות במשנה א באות בלשון „הרואה ... אומר" ואילו במשנה ב בלשון „על ... אומר."[13] במשנה א מוצגים כללים („מקום שנעשו בו ניסים," „נעקרה ממנו עבודה זרה") בלא כל פירוט, ואילו במשנה ב רשימות של פרטים („על הזיקים ועל הזועות ... על ההרים ועל

10 השוו גם לעיל פ"ד מ"ב: „בכניסתי אני מתפלל שלא תארע תקלה על ידי וביציאתי אני נותן הודייה על חלקי." העיסוק בתפילת שוא כנוגעת דווקא לסוגיית הרעה („שמע קול צווחות בעיר") הוא חידוש של המשנה. בתוספתא סוגיית „תפילת תיפלה" (פ"ו ה"ז) עוסקת בניסיון להרבות את היבול בדיעבד (בדומה לסוגיית „דרכי האמורי"; ראו בהערה הבאה), ואינה נוגעת כלל לענייני ברכת הרעה. המשנה קושרת זאת לעניין חובת ברכת הרעה, משום שזהו הנושא העומד במוקד משניות אלו, כפי שנראה להלן.

11 הלברטל, „דוד הרטמן," עמ' 29. דומני שלא רק הגבלת התפילה יש כאן, כדברי הלברטל, אלא גם הגבלה של הברכה. ראו למשל דברי התוספתא (שבת פ"ז הכ"ב, מהדורת שאול ליברמן [נוי-יורק: הוצאת בית המדרש לרבנים שבאמריקה, תשכ"ב] עמ' 28) בסוף הפרק העוסק ב„דרכי האמורי" (פרקטיקות מאגיות אסורות): „אלו דברים המותרים, היה מתחיל במלאכה נותן הודאה ושבח לפני המקום" ברור שההודאה כאן אינה מכוונת לעבר אלא להכנסת ברכה במלאכה העתידית. זהו גם ההיגיון העומד מאחורי תוספתא ראש השנה פ"א הי"ב (מהדורת ליברמן, עמ' 308): „אמר ר' עקיבא אמרה תורה הבא עומר שעורין בפסח שהו פרק שעורין כדי שתתברך לכם תבואה וכו'." ההודאה על העבר מכוונת להבטיח את המשך השפע בעתיד. המשנה שלנו, אם כן, מפרידה בסכין חריפה בין תופעות ליטורגיות המופיעות במקומות אחרים בערבוביה ובלא הבדל. היא קובעת שתפילה פונה רק לעתיד ואילו ברכה מוגבלת לעבר, ומתוך כך מוגדרים שני הכללים: תפילה אסורה ביחס לעבר, וברכה יש לומר גם על הרעה.

12 1. שעשה נסים 2. שעקר עבודה זרה 3. שכוחו מלא את העולם 4. עושה בראשית 5. שעשה את הים הגדול 6. הטוב והמטיב 7. דיין האמת 8. שהיגיענו לזמן הזה.

13 חלוקה זו דורשת כמה הבהרות: א. לשון המשנה ביחס לברכה השניה: „מקום שנעקרה ממנו עבודה זרה אומר ..." אינה אלא ניסוח קצר של „הרואה מקום" הנסמך על ראשה של המשנה. ב. ברכת ר' יהודה בנויה, הן בהצגתה („הרואה") והן בנוסחה (משפט זיקה בעבר), במתכונת הברכות שבמשנה א. תופעה דומה של ברכות ספציפיות המיועדות לדברים מיוחדות נמצאת בריש פרק ו: „על פירות האילן הוא אומר [...] חוץ מן היין ... ועל פרות הארץ הוא אומר [...] חוץ מן הפת." ההגבלה שנוספה לדברי ר' יהודה: „בזמן שהוא רואהו לפרקים" דומה לקביעה אחרת של ר' יהודה בתוספתא „כל שנשתנה מברייתו ושינה ברכתו יצא" (פ"ד ה"ה). בשני המקרים ר' יהודה דורש שתהיה התאמה בין הברכה והמציאות (ומכאן שיש לפרש את דברי ר' יהודה בתוספתא שם כדעה שלישית במחלוקת התנאים, בניגוד לדברי שאול ליברמן, תוספתא כפשוטה, חלק א, ברכות-תרומות [מהדורה שניה; ירושלים: בית המדרש לרבנים באמריקה, תשנ"ג] על אתר, עמ' 61).

בהימצאות ע"ז בהווה או בציפייה לעקירתה בעתיד.[22] באופן זה נהפכה במשנה ברכת ע"ז למעין סניף של ברכת הנס.[23]

הברכות שבמשנה ב, למרות צורתן האחידה („על... אומר"), שייכות למעשה לשני סוגים שונים. ברישא מובאות שתי רשימות, כל אחת בת חמישה פריטים: הראשונה של תופעות טבע (אירועים) ואילו השניה של איתני טבע (אובייקטים).[24] על הראשונה מברכים „שכוחו מלא את העולם" ואילו על השניה „עושה בראשית." נראה כי איתני הטבע נתפסים כאן כחלון למעשה בריאת העולם – שכן הם עומדים בלא שינוי משׁשת ימי בראשית. תופעות הטבע, לעומת זאת, מתפרשים כגילוי כוחו של האל בעולמנו, ולפיכך מברכים עליהן: „שכוחו מלא את העולם."[25] ברכות אלה עוסקות בהתגלות האלוהית בהווה, דרך הטבע, בניגוד לברכות הנס במשנה א שעסקו בעבר דווקא. אמנם, לשני סוגי הברכות משותף העיסוק ב„מקום," שכן גם הנס, כמו איתני הטבע, מופיע בהווה בצורה של מקומות בלבד.

22 הברכה על עקירת עבודה זרה בתוספתא בנויה כמתכונת כפולה של „נותן הודיה לשעבר וצועק לעתיד לבוא" כהוראת המשנה בהמשך, ואילו במשנה כאן הובאה רק הברכה על לשעבר, בדומה לנסים. לשון ההודיה היא כבמשנה „שעקר ע"ז מארצנו" ואילו הצעקה („יהי רצון") מכילה שתי בקשות: „שתעקר ע"ז מכל מקומות ישראל," ו„שתשיב לב עובדיה לעבדך." הבקשה הראשונה מרחיבה את עקירת הע"ז מ„ארצנו" ל„כל מקומות ישראל," כלומר עוברת מהקשר גיאוגרפי לאתני. ביחס לבקשה השניה גורס אמנם כ"י וינה „עבדיך," אך בכ"י ערפורט ובדפוס „עובדיה," וכיוצא בזה במקבילות שבירושלמי ובבבלי, ונראה שכ"י וינה כאן הוגה כאן בעקבות ערעורם של שני התלמודים (בבלי נז ע"ב, ירושלמי פ"ט ה"א [יג,ב]) על החלת הבקשה גם על הגויים (לשון הבבלי „ובחוצה לארץ אין צריך לומר כל מפני שרובה גוים," אף נכנסה לדפוסי התוספתא!). מתוך הסתייגות התלמודים עולה בבירור שבקשה זו מתייחסת במקורה גם לגויים, ולפיכך יש כאן למעשה מהלך כפול של הרחבת הציפייה: מעקירת ע"ז מ„ארצנו" דווקא לעקירתה מ„כל מקומות ישראל," ולבסוף להשבת לבם של כל „עובדיה" לעבודת ה'. לכל התפיסות הללו ישנם שורשים מקראיים. מחד קיימת תפיסה אסכטולוגית המצפה שבאחרית הימים יעבדו כל העמים את ה' (ישעיה ב,ג), ואילו הנביא מיכה מסייג זאת וקובע שאף אז כל הגויים ילכו „איש בשם אלוהיו" (מיכה ד,ה). ראו על כך ישראל קנוהל, „קבלת קורבנות מן הנוכרים," תרביץ מח (תשל"ט) עמ' 341–345.

23 מתוך השוואה זו בין הנס וע"ז נראה כי גם ברכת עקירת ע"ז מתייחסת במשנה ל„אבותינו" דווקא, אף שהדברים אינם מפורשים. השוו גם דברי אפרים א' אורבך, חז"ל: פרקי אמונות ודעות (מהדורת שניה [ירושלים: מאגנס, תשמ"ו] עמ' 18), המסביר את ההבדל בין ברכות הע"ז במשנה ובתוספתא על רקע תקופות היסטוריות שונות.

24 כל רשימה בנויה משני צמדים ופריט נוסף, חמישי. ברשימה הראשונה: זיקין וזועות (סמיכותם נובעת אולי מכך ששתי התופעות נתפסו כשייכות לעולם שמעל לשמים, כעולה מדיוני התלמודים, או פשוט מחמת הדמיון הצלילי), ברקים ורעמים, ולבסוף רוחות. ברשימה השניה: הרים וגבעות, ימים ונהרות (השני בכל צמד הוא הקטנה של הראשון), ולבסוף מדברות. שני המונחים הראשונים זוקקים פירוש. א. זיקים: כל המפרשים מפרשים, בעקבות הבבלי – זיק אש, כוכב שביט. אמנם, ראו אפשטיין המפרש זאת מלשון זיקא, רוח סערה, אך הוא נדחק לשם כך להשמיט את „הרוחות" המופיעות בסוף הרשימה (יעקב נחום אפשטיין, „זיקין ורוחות," בתוך עזרא ציון מלמד, עורך, מחקרים בספרות התלמוד ובלשוניות שמיות, מתרגם, ציפורה אפשטיין [ג' כרכים; ירושלים: מאגנס, תשמ"ד] א:18–21). ב. זועות: ריבוי של זוע (בכ"י קיימפן ופארמה אכן מנוקד בחולם: זוֹעות), כלומר תנודה, רעידת אדמה, כפירוש הבבלי נט ע"א (גוהא), ראו על כך Michael Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic* (Ramat-Gan and Baltimore: Bar Ilan Univ. Press and Johns Hopkins Univ. Press, 2002) 266.

25 שני התלמודים מתלבטים בחלוקת הברכות, ראו שאלת הבבלי (נט ע"א): „אתו כל הני דאמרן עד השתא, לאו מעשה בראשית נינהו," והאוקימתא בירושלמי ביחס לרוחות (יג ע"ג): „מתניתין בשבאין בזעף, אבל שבאים בנחת אומר ברוך עושה בראשית."

שנעשו „לאבותינו״ ודווקא ביחס ל„מקום״ שני הדברים גם יחד אינם מובנים מאליהם. ראשית, ניתן היה לברך על ניסים שמתרחשים „לנו״ בהווה, ולא רק „לאבותינו״ (כדרך „שמועות טובות״ בהמשך). אכן, בבבלי מצאנו ברכה בלשון: „ברוך שעשה לי נס במקום הזה״.[16] שנית, ניתן היה לברך על ניסים שאירעו לאבותינו בלא קשר למקום דווקא (אלא, למשל, באותו התאריך, כדרך ברכת הנס בחנוכה).[17] זאת ועוד, המקום אינו רק התנאי לברכה אלא מופיע אף בנוסחתה („במקום הזה״).[18] נראה, על כן, שביסוד ברכה זו שתי הנחות. ראשית, נסים שייכים, בהגדרה, לעבר, ל„אבותינו״ – כלומר לאבות המקראיים, בלבד.[19] שנית, מנסים אלה שרדו בהווה רק המקומות. המציאות המקראית נוכחת במקומות כגון ירדן, הר סיני, יריחו, וכדומה, שהן האנדרטאות המזכירות את נסי העבר.[20] כיוצא בזה גם ביחס לברכת עבודה זרה, הסמוכה לברכת הנס. בתוספתא הברכה על עקירת עבודה זרה הנה חלק מרצף של שלוש ברכות – „הרואה את ע״ז [...] מקום שנעקרה ממנו ע״ז [...] יהי רצון מלפניך ה׳ אלינו שתעקר ע״ז [...]״[21] במשנה, לעומת זאת, מופיעה רק הברכה האמצעית, המנוסחת באופן דומה לברכת הנס („הרואה מקום״), ולא הברכות העוסקות

16 בבלי ברכות נד ע״א. ראו רמב״ם, משנה תורה, הלכות ברכות י,ט, ודברי הכסף-משנה שם, שבניו של בעל הנס מברכים „ברוך שעשה נס לאבותי במקום הזה״ כלומר מעין ברכת המשנה, בלשון יחיד. שאלה זו תלויה בגרסת הבבלי בסוגיית הנס (נד ע״א), ראו רפאל נתן נטע רבינוביץ, דקדוקי סופרים (מינכען: ה. רעסל [ע. הובער], תרכ״ח) על אתר (עמ׳ 290 סימן ש).

17 נוסח הברכה מובא רק במסכת סופרים כ,ד (מהדורת מיכאל היגער [ניו-יורק: הוצאת דבי רבנן, תרצ״ז] עמ׳ 344) אך עצם החובה לברך על הנס בחנוכה מופיעה כבר בדברי האמוראים בבבלי שבת כג ע״א, ראו יצחק משה אלבוגן, התפילה בישראל בתפתחותה ההיסטורית (תל אביב: דביר, תשל״ב) עמ׳ 99, וראו עוד בסכוליון למגילת תענית, כב בשבט: „כשם שעשה נסים לאבותינו בכל דור ודור כך יעשה לנו נסים בזמן הזה״ (על נוסח זה ראו ורד נעם, מגילת תענית [ירושלים: יד בן צבי, תשס״ג] עמ׳ 288 הערה 43). בדרשת השאילתות על חנוכה, סעיף כו (מהדורת שמואל מירסקי [ירושלים: מוסד הרב קוק, תשכ״א] עמ׳ קסג-קסד) נסמכו שתי ברכות אלה יחד: „דמיחייבין רבית ישראל לאודויי ולשבוחי קמי שמיא בעידנא דמתרחיש להו ניסא [...] וכד מטי דוכתא דאיתרחיש להון ניסא״.

18 ניתן לברך על נס מקראי גם בלא אזכור המקום, כגון הברכה בסוגיית הבבלי על לוט: „ברוך זוכר את הצדיקים״ (ברכות נד ע״ב).

19 כדרך השימוש הרגיל בלשון „אבותינו״ בחז״ל (ראו למשל משנה ערלה א,ב; פסחים י,ה; סוכה ה,ד, תענית ב,ד וכן הרבה), השוו גם לנוסח הברכה „אלהינו ואלהי אבותינו, אלהי אברהם, אלהי יצחק, ואלהי יעקב״ הפותחת את תפילת שמונה עשרה (מכילתא דרבי ישמעאל, פסחא טז, מהדורת חיים שאול הורוביץ וישראל רבין [פרנקפורט א.מ.: י. קויפמן, תרפ״ח-תרצ״א] עמ׳ 60). נראה, לפיכך, כי הצדק עם הברייתא בבבלי (הערה הבאה) ש„עשה ניסים לאבותינו״ מתייחס לניסים המפורטים במקרא דווקא.

20 בברייתא בריש הפרק בבבלי (נד ע״א) מפורטת רשימה של תשעה מקומות, המסודרים על פי נושאים (בתחילה שלושה מקומות בהם עברו בני ישראל בים [„מעברות״], אחר כך ארבע „אבנים״ בהם התרחשו נסים שונים, ולבסוף אשתו של לוט וחומת יריחו). המקומות בברייתא זו שייכים כולם לניסים מקראיים, חלקם מפורשים (כגון אשת לוט, מלחמות יהושע) וחלקם נדרשים מן המקראות (מעברות נחלי ארנון, אבן שזרק עוג מלך הבשן; ראו פירוט הסיפורים בסוגיית הבבלי שם). נראה שהרשימה כולה היא של מקומות מזוהים, שיש מסורת על מקום הימצאם. ראו על כך, מאיר בר-אילן, „אבן, כיסא וקתדרא שישב עליהם משה״, סידרא ב (תשמ״ו) עמ׳ 15.

21 הימצאות עבודה זרה בסביבתם הקרובה היתה נושא שהטריד את החכמים, הן ברמה הפרקטית (ראו למשל משנה ע״ז פ״א מ״ד: „זה היה מעשה בבית שאן״), והן מבחינת ההשתמעויות התיאולוגיות (ראו שם פ״ד מ״ז: „שאלו את הזקינים ברומי, אם אין רצונו בעבודה זרה מפני מה אינו מבטלה״). ראו על כך אפרים א׳ אורבך, „הלכות עבודה זרה והמציאות הארכיאולוגית וההיסטורית במאה השנייה ובמאה השלישית״, מעולמם של חכמים (ירושלים: מאגנס, תשמ״ד) עמ׳ 125–178.

מכוחם של הפרמטרים החדשים יוצרת המשנה הבדל בין שתי מערכות: מערכת ברכות הטבע, שעניינם הכוח האלוהי, ומערכת ברכות הבית, העיר והכרך, שעניינם הפרט וגורלו.[32] אם נוסיף לכך את הברכות שבמשנה א נקבל משנה משולש הנפתח בברכות הנס עובר לטבע וחותם בעיר.[33]

מתוך הניתוח הסטרוקטורלי, ניתן לעמוד גם על תמונת העולם העולה מרצף הברכות. הנסים שייכים לעבר המקראי („לאבתינו") ונותרו מהם כיום רק מקומות („במקום הזה"). הרוצה לראות את התגלות האל בהווה צריך לפיכך להסיט את המבט מן ההיסטוריה אל הטבע. האל אינו מתגלה בהווה בניסים, כדרך שעשה „לאבותינו", אלא בזיקין ורוחות, ימים ומדברות. ההיסטוריה הגדולה, הקולקטיבית, שייכת לעבר המקראי וממנה נותרו בהווה רק שרידים.[34] האל מתגלה בהווה בתופעות הטבע, ואילו הקולקטיב („ישראל") קיים רק כזיכרון בצורת מקומות.[35] ההיסטוריה המקראית מומרת בהווה בקוסמולוגיה. אם נוסיף לתמונה את סופה של משנה ב – העוסקת בבשורות הטובות ובשמועות הרעות שבעולמו של האדם הפרטי (ולאחר מכן „בית חדש" ו„כלים חדשים") – נקבל רצף העובר בין שלושה מרחבים: קולקטיב השייך דווקא לעבר, טבע אוניברסלי („מלא את העולם; „עושה בראשית") המתקיים כהווה ממושך, בלא עבר ובלא עתיד, והבית הפרטי שבו

בקיום מצוות האל. ראו רפאל פטאי, המים: מחקר לידיעת הארץ ולפולקלור ארצישראלי בתקופת המקרא והמשנה (תל-אביב: דביר, תרצ"ו); שמואל קרויס, „תפילת טל ומטר", השלח מו (תרפ"ו) עמ' 388–416 וכן: Jonathan W. Schofer, "Theology and Cosmology in Rabbinic Ethics: The Pedagogical Significance of Rainmaking Narratives," *JSQ* 12 (2005) 227–59.

32 נקטתי לשון „בית", „עיר" ו„כרך" בעקבות המינוחים המופיעים במשניות עצמן: „בנה בית חדש" במשנה ג, „שמע קול צווחה בעיר" ו„הנכנס לכרך" במשנה ד. שלושת הברכות האחרונות מאופיינות אכן בכך שהן עוסקות במרחב האנושי, מקום היישוב – בניגוד למרחב הטבעי המופיע לפניהם – וכן בכך שהן מתמקדות בפרט ועניינין, ולא בקולקטיב כבמשנה א (ראו להלן הערה 36). להלן אכנה אותם לשם קיצור „ברכות העיר" כניגוד ל„ברכות הטבע" שבריש משנה ב. ודוק, הניגוד הנוצר במשניות אלה בין המרחב האנושי והטבעי חזק מן הניגוד המקובל בין „עיר" ל„שדה" במקורות חז"ל, שכן שני אלה הם מרחבים השייכים לאדם, אלא שהראשון מיועד למגורים והשני לחקלאות וכדומה. הטבע המופיע במשנה ב, לעומת זאת, אינו נוגע לבני האדם כלל, מלבד עצם ההתפעלות ממנו. על המונח „עיר" המציין בלשון חכמים סוגים שונים של מרחבים אורבניים (החל בבית אחוזה [villa] רומית [„עיר של יחיד"] דרך „עיירות קטנות" ועד לעיר גדולה הכוללת את כל השירותים העירוניים), ראו זאב ספראי, הקהילה היהודית בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד (ירושלים: מרכז זלמן שז"ר, תשנ"ה) עמ' 29–38; Hayim Lapin, "Some Observations on Mishnah Megilla 1:1–3," in Yaakov Elman, et al., eds., *Netiot Le-David: Jubilee Volume for David Weiss Halivni* (Jerusalem: Orchot Press, 2004) 93–111. על המונח „כרך" ראו להלן הערה 44.

33 שני סוגי הברכות – הטבע והעיר – ניכרים היטב בחלקות ההלכות בפרק י בהלכות הברכות של הרמב"ם. הפרק אינו מסודר לפי סדר המשנה, אלא פותח בברכות העיר (הלכות א–ח: בית חדש, שמועות טובות ורעות, גשמים), ועובר לברכות הטבע (הלכות ט–טז).

34 במקורות אחרים בספרות חז"ל אכן מופיעה חובת הודאה על ישועות של הקולקטיב בהווה. ראו למשל בבלי פסחים קיז ע"א: „וכשנגאלין אומרין אותו על גאולתם" מגילה יד ע"א „ומה מעבדות לחירות אמרינן שירה, ממיתה לחיים לא כל שכן", והשוו לסכוליון למגילת תענית לכ"ה בכסלו „ללמדך שכל תשועה ותשועה שעשה הקב"ה לישראל הן מקדימין לפניו בהלל ובשבח" (מהדורת נעם, עמ' 266).

35 מבנה זה נשמר בסוגיית הבבלי על הנסים (נד ע"א–נ"ב), המבחינה בין הנסים הגדולים שאירעו לאבותינו (המנויים בברייתא של המקומות ששם), לבין נסי ההווה שהם „ניסא דיחיד" בסוגיית הירושלמי (פ"ט ה"א [יג.א–יג.ב]) לעומת זאת, מטושטש ההבדל שבין העבר המקראי וההווה, על ידי הצגת האל כ„פטרון" של ישראל, בעבר ובהווה. בסוגיה שם מופיעה סדרה של שמונה הנגדות בין פטרון בשר ודם („בשר ודם יש לו פטרון") לבין הקב"ה, המערבות בין דוגמאות מקראיות לבין סיפורים מעולמם של החכמים. ראו עוד בהערה הבאה.

לאחר ברכות הנס והטבע, מופיעות שלוש ברכות בעלות אופי שונה: „הטוב והמטיב" ו„דיין האמת," על בשורות טובות ורעות, ו„שהיגיענו לזמן הזה," על כלים חדשים.[26] ייחודן של ברכות אלו ניכר במוטיבים החדשים המופיעים בהם: הטוב מול הרע, והזמן. למעשה, שתי ההבחנות שבין ברכה ותפילה, עליהם הצביע הלברטל ביחס למשנה ג – ההבחנה בין רעה וטובה ובין עבר לעתיד – מופיעות לראשונה בברכות אלו. בברכות הטבע שלעיל לא מתקיימת כל הבחנה בין תופעות רעות לטובות, ואין כל התייחסות לעתיד או להילופי הזמן. ברכות הנס עוסקות בעבר בלבד, ואילו ברכות הטבע עוסקות באיתני הטבע הנצחיים, או בתופעות המתרחשות מזמן לזמן, בלא שיש עניין בהשפעתן של תופעות אלו עלינו. כך, למשל, ברכת „עושה בראשית," אינה עוסקת ב„ארצנו" דווקא, כברכת הנס והעבודה הזרה, אלא בבריאה בכלל, ואילו ברכת „כוחו מלא את העולם" אינה מושפעת מן השאלה האם היו או לא היו נפגעים מרעידת האדמה או מן הרוחות העזות, כברכת „דיין האמת." בהתייחסות לתופעות הטבע שכאן אין כל הבחנה בין טוב ורע, אלא רק התפעלות מגילוי כוחו של האל.[27] הקשרן במשנה אינו אתי אלא מיתי.[28] כל חמשת הפרטים שברשימת תופעות הטבע הם אירועים מרשימים ומלאי עוצמה והוד.[29] לא כך בברכות הבאות, אשר עוסקות באדם הפרטי ובהשפעתם של אירועים שונים עליו. הבחנה זו אף נותנת פשר לתופעה משונה לכאורה במשנה: הסתפחותם של הגשמים דווקא לברכה על הבשורות הטובות, ולא, כצפוי, לתופעות הטבע.[30] אכן, הגשם, בתפיסה החז"לית, כמו גם המקראית, הנו ביטוי ישיר להשגחה האלוהית על האדם, ואינו רק גילוי של כח האל, אשר „מלא עולם," כמו רעידות האדמה או הברקים.[31]

26 המשנה מחלקת בין „בשורות טובות" ובין „שמועות הרעות" בעקבות לשון הפסוקים: „משמועה רעה לא ייירא" (תהלים קיב,ז) לעומת „מבשר טוב" (ישעיה נב,ז, השוו שמו"ב יח,כו, מל"א א,מב).

27 היחס המיתי הטהור לתופעות הטבע, העולה מן הברכה שבמשנה („כוחו מלא עולם"), הופך למורכב יותר בסוגיות שבשני התלמודים, שם נוספים לו היבטים לאומיים (בהקשר לזועות) ואתיים (בהקשר לרוחות). ראו ההסבר הניתן בבבלי לרעידות האדמה: „בשעה שהקב"ה זוכר בניו שהן שרויין בצער ביני אומת העולם מוריד שתי דמעות והולכות ונופלות לים הגדול, וקולן מהלכת מסוף העולם ועד סופו," (נט ע"א) וכן דברי הירושלמי ביחס לרוח: „בשעה שהרוח יוצא לעולם הקב"ה משברו בהרים ומרשלו בגבעות ואומר לו תן דעתך שלא תזיק בריותיי" (פ"ט ה"ב [יג,ג-ד]). על סוגיה זו ראו: Michael Fishbane, "The Holy One Sits and Roars: Mythopoesis and the Midrashic Imagination," *JJTP* 1 (1991) 1–21; Hans Jurgen Becker, "Earthquakes, Insects, Miracles, and the Order of Nature," in Peter Schafer, ed., *The Talmud Yerushalmi and Greco-Roman Culture* (Tubingen: Mohr Siebeck, 2000) 387–96. אני מתעתד להקדיש לעניין זה מאמר נפרד.

28 כוונתי למיתוס במובנו הקלאסי, הסבר של תופעות הטבע כביטוי להתנהגויות אלוהיות. ראו על כך: יהודה ליבס, De Natura Dei: על המיתוס היהודי וגלגולו," מיכל אורון ועמוס גולדרייך, עורכים, משואות: מחקרים בספרות הקבלה ובמחשבת ישראל מוקדשים לזכרו של פרופ' אפרים גוטליב (ירושלים: מוסד ביאליק, תשנ"ד) עמ' 243–297 וכן: Michael Fishbane, *Biblical Myth and Rabbinic Mythmaking* (Oxford: Oxford Univ. Press, 2003).

29 גם ביחס לרוחות מדובר ככל הנראה ברוח סערה, כדברי הירושלמי (לעיל הערה 27). ראו על כך גם דברי אפשטיין, „זיקין ורוחות."

30 ראו שאלת הירושלמי „וכי מה ראו לסמוך בשורות טובות לגשמים?" (פ"ט ה"ב [יג,ד]). שאלת הירושלמי מבררת את הסמיכות הלשונית – קודם גשמים ואז בשורות טובות – אולם מבחינת מבנה המשנה השאלה היא הפוכה כמובן: מדוע נספחו הגשמים לבשורות הטובות ולשמועות הרעות, ולא לברכה על תופעות הטבע שלפני כן. ודוק, רשימת תופעות הטבע מכילות ברקים, רעמים ורוחות, ולפיכך צפוי היה שיתווסף להם גם הגשם.

31 כך כבר בספר דברים יא,י-יב, שם מאופיינת ארץ כנען, שלא כארץ מצרים, כשרויה בהשגחה ישירה ותמידית של האל, המתממשת בתלותה בגשם. בהמשך, בפרשת „והיה אם שמוע," אף מותנה הגשם במפורש

אוסר תפילה המכוונת לעבר („הצועק לשעבר הרי זו תפילת שוא"). אף שבמבט ראשון נראה כי כללים אלה פותחים עניין חדש, הרי שמבחינת עניינם הם מהווים המשך ישיר לברכות העיר שהובאו לפניהם. שלוש הברכות הבחינו לראשונה, כפי שראינו, בין טוב לרע ובין ישן לחדש, והבחנות אלה הן הבסיס לשני הכללים הסמוכים להם: הראשון עוסק בברכת הרעה, ואילו השני בברכה על העבר.[41]

המשניות הבאות ממשיכות לעסוק באותו העניין, ולמעשה אין הן אלא פירוט של שני הכללים בסדר כיאסטי.[42] ראשית, מובאות במשנה ג שתי דוגמאות לתפילת השוא האסורה („כיצד ... הרי זו תפילת שוא"), ואחר כך, במשנה ה, מובאת דרשה המבססת את הכלל הראשון, המחייב ברכה גם על הרעה.[43] סוגיית „הנכנס לכרך" המופיעה בין שני

41 המבנה של הפרק הוא לפיכך של פרטי ברכות ואחריהם כללים, המסכמים אותם. על היחס בין פרטים לכללים במשנה („זה הכלל") ראו יעקב נחום אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה (ירושלים ותל אביב: מאגנס ודביר, תש"ח) עמ' 1039–1043. עניינו המדויק של הכלל הראשון קשה לביאור: מדוע מוצגים שני הצדדים, „הרעה מעין על הטובה" ו„הטובה מעין על הרעה", גם יחד? כיצד יש להבין את הלשון „מעין" בהקשר זה? מהו היחס בין כלל זה לבין הכלל הנוסף המופיע בריש משנה ה: „חייב לברך על הרעה כשם שהוא מברך על הטובה"? הבבלי פירש את לשון „מעין" כמתייחסת לרעה עצמה, ולפיכך קבע שיש לברך גם על רעה שהיא מעין טובה, כלומר שיש בה צד טוב (ס ע"א). אך לפני הבבלי עמדה ככל הנראה הגרסה „מעין הטובה" (כן הוא בכ"י מינכן ופירנצה בבבלי), ואילו לפי הנוסח של „סדר המשנה": „מעין על הטובה" (הרב ניסן זק"ש, עורך, משנה זרעים עם שינויי נוסחאות מכתבי-היד של המשנה [שני כרכים; ירושלים: הוצאת המכון הישראלי לתלמוד השלם, תשל"ב] א:פד-פה), ברי ש„מעין" מתייחס ל„מברך" ולא לרעה. כמה מן הראשונים קראו את המשפט כולו, מ„מברך על הרעה" עד „הרי זו תפילת שוא", ברצף אחד, ופירשו לפיכך שהמשנה מציגה כאן שלוש דוגמאות שונות לתפילת שוא (ראו חנוך אלבק, ששה סדרי משנה מפורשים, סדר זרעים [תל-אביב: דביר, תשי"ז] עמ' 338). אולם, בכל עדי הנוסח שלפנינו מופיע „מברך" בלא יידוע (בניגוד ל„הצועק לשעבר" בסיפא), ולפיכך יש לפרשו, על כרחך, כהוראה ולא כתיאור (ואין לתמוה על כך שלא נאמר „מברך אדם", כרגיל בלשון משנה, שכן כך גם להלן „חייב לברך" [ראו זק"ש, משנה, עמ' פו] והכל הוא המשך הרצף של הפנייה מראשית הפרק „הרואה ... אומר ... הוא אומר ... בנה בית ... אומר ... מברך ... חייב לברך" וכו'). אי אפשר גם לקרא כלל זה כמקביל ל„חייב לברך על הרעה כשם שהוא מברך על הטובה" שלהלן, שכן משנתנו, בניגוד לכלל זה, מציגה את שני הצדדים, ומחייבת גם לברך „על הטובה מעין על הרעה." על כרחך יש כאן הוראה חזקה יותר מ„כשם שהוא," ולפיה שתי הברכות צריכות להיות זו מעין זו. אמנם אין זה ברור מהו הדמיון הנדרש ב„מעין" (הוא אינו מכוון לנוסח – כמו „מעין שמונה עשרה" – שכן המשנה מציגה ברכות שונות על רעה וטובה). האם הכוונה היא לאופן עשייתה של הברכה? לכוונה המלווה אותה (כדרך שמפרש הבבלי ס ע"ב את הכלל השני, „כשם שמברך על הטובה בשמחה כך מברך על הרעה בשמחה," השוו רמב"ם, הלכות ברכות י,ג)? הלשון הקצרה אינה מאפשרת להשיב על שאלות אלה.

42 על מבנים כיאסטיים במשנה („פתח במה שסיים") ראו משה בנוביץ, „מסכת ברכות: הסוגיה הראשונה," בתוך שמא פרידמן, עורך, חמש סוגיות מן התלמוד הבבלי (ירושלים: האיגוד לפרשנות התלמוד, תשס"ב) עמ' 27–28.

43 הדרשה כולה מובאת במשנה בשל הבבא האחרונה שלה „בכל מידה ומידה שהוא מודד לך בכל הווי מודה לו בכל מאד מאד," המבססת את הצורך לברך גם על הרעה. לדרשה זו מקבילות בתוספתא פ"ו ה"ז (מהדורת ליברמן, עמ' 35), בספרי דברים לב (מהדורת אליעזר הלוי פינקלשטיין [ברלין: האגודה התרבותית היהודית בגרמניה, ת"ש] עמ' 55) וכן בספרי זוטא דברים (מהדורת מנחם י' כהנא [ירושלים: מאגנס, תשס"ב] עמ' 8–147). בתוספתא מופיעות שתי הדרשות הראשונות כבמשנה, ולאחריהן שתי דרשות נוספות על בכל נפשך (אחת מהן, בשם בן עזיי, מקבילה לדרשת הספרי בשמו). אין בתוספתא כאן דרשה על בכל מאודך, שכן הדרשה על ברכת הרעה, הנלמדת במשנה מבכל מאודך, נלמדת בתוספתא, בדרשה הפותחת את הפרק (פ"ו ה"א, גם היא בשם ר' מאיר!), מאשר נתן לך ה' אלהיך. בספרי מופיעות מספר דרשות על כל אחד מן הבבות, ואילו במשנה הובאו רק דרשות הנוגעות לעניין הרעה, שהיא היא עניינה של המשנה: יצר הרע, מסירות נפש ולבסוף הודאה על הרעה (יוצאת הדופן היחידה היא הדרשה

יש גם עתיד.[36] רק במרחב השלישי הזה מתקיימת הבחנה בין ישן וחדש ובין טוב ורע, וממילא בין ברכה ותפילה. זו המפה המצטיירת מן הברכות שבפרק.[37]

הבחנה זו בין ברכות הטבע והעיר במשנה עשויה להסביר גם את הדרשה הסתומה הבאה בראשית הפרק בתוספתא. הדרשה, המבוססת על הפסוק בדברים ח,י, עוסקת בברכות השונות המרכיבות את ,ברכת המזון; אך מוסיפה בסופן ברכות אחרות – על הרים וגבעות, על תורה ומצוות, וברכה על הרעה – שלא ברור מה היחס בינם לבין הברכות שלפניהם. וזה לשון הדרשה: „ברכת הזימון מן התורה, שנ' ואכלת ושבעת וברכת (דברים ח י) – זו ברכת הזימון, את ה' אלהיך – זו ברכה ראשנה, על הארץ – זו ברכת הארץ, הטובה – זו ירושלם שנא' ההר הטוב הזה והלבנון (דברים ג כ"ה), אשר נתן לך ה' – זו הטוב והמטיב. מניין שכשם שאתה מברך לאחריו כך מברך לפניו? ת"ל אשר נתן לך – משעה שנתן לך. מניין אף על ההרים ועל הגבעות? ת"ל על הארץ. מנין אף על התורה ועל המצות? ת"ל אשר נתן לך ואו' ואתנה לך את לוחות האבן [והתורה והמצוה] (שמות כ"ד י"ב). ר' מאיר או' מנין שכשם שאתה מברך על הטובה כך אתה מברך על הרעה? ת"ל אשר נתן לך ה' אלהיך, אליך [=אלהיך] – דיינך, בכל דין שדנך בין במדת הטוב בין במדת פורענות."[38] במקום אחר הצעתי שהתוספתא הנה עיבוד משני של דרשה העוסקת בברכות השונות המרכיבות את ברכת המזון, עיבוד המשתמש בברכות אלו כמקור לברכות הראייה המחודשות שבמשנה פרק ט.[39] לאור הדברים שלעיל ניתן להוסיף שבחירת התוספתא דווקא בברכות „על ההרים ועל הגבעות" ו„על הרעה," מתוך הברכות הרבות שבמשנה, אינה שרירותית, אלא נובעת מכך שאלו הם שני סוגי הברכות המופיעים בפרק ט: ברכות הטבע (המיוצגות כאן על ידי שני הפרטים הראשונים המופיעים ברשימה שבמשנה ב) וברכות העיר (המיוצגות על ידי ברכת הרעה, התופסת את מוקד הדיון במשניות ג–ה).[40]

מתוך ניתוחן של הברכות השונות ניתן לעמוד ביתר דיוק גם על סדרן של המשניות בהמשך. לאחר פירוט שלוש הברכות העוסקות בפרט וגורלו („הטוב והמטיב," „דיין האמת," „שהיגיענו לזמן הזה"), מציגה המשנה שני כללים: הראשון מחייב ברכה גם על הרעה („מברך על הרעה מעין על הטובה, [ו]על הטובה מעין על הרעה"), ואילו השני

36 ברכות הטוב והרע והחדש מזוהות עם אירועים פרטיים, ולא קולקטיביים, כמפורש בייחוד ביחס לברכת שהחיינו: „בנה בית חדש וקנה כלים חדשים." הקשר זה מתחדד בתיאור תפילות השוא במשנה ד: „שמע קול צווחות בעיר ואמר יהי רצון שלא יהוא אלו בתוך ביתי." התפילה מצטמצמת כאן לבית הפרטי דווקא, ואילו האירועים שבעיר אינם מופיעים אלא כרקע כללי. בירושלמי (פ"ט ה"ב [יד,א]) מופיעה הרחבה של ברכת הטוב והמטיב גם לקולקטיב: „אמר ר' זעירא תני תמן ראה זול בא לעולם ושובע בא לעולם נהר מספיק למדינה אומר ברוך הטוב והמטיב."

37 השימוש במונח מפה אינו מקרי. כיוון שאלה מטיבן ברכות של תגובה, ולא חלק מליטורגיה עצמאית קבועה (ראו בסעיף הבא) הרי שהן משמשות כמפה תנאית להתמצאות בעולם החיצון. אילו תופעות בעולם ראויות לתגובה ואילו לא? מה נכרך יחד לברכה אחת (שתי הקבוצות במשנה ב)? מה תוכנה של הברכה (כגון ברכה על כח מול בריאה)? כל אלה יחד הופכים את ברכות הראייה למעין מיפוי של המרחב.

38 תוספתא ברכות פ"ו ה"א (מהדורת ליברמן, עמ' 32–33).

39 ראו רוזן-צבי, „ברכות הראייה." הדרשה במתכונתה המקורית יותר מופיעה במכילתא פסחא טז (מהדורת הורוביץ-רבין, עמ' 60–61). מקבילות: ירושלמי ברכות פ"ז ה"א (יא,א), בבלי ברכות מח ע"ב. במאמרי שם דנתי בפירושו של ליברמן, הסבור שדרשה זו כולה עוסקת באזכרות השונות שבברכת המזון.

40 הברכה השלישית הנזכרת בדרשה, ברכת המצוות, אינה מופיעה במשנה, אך תופסת מקום מרכזי בהמשך הפרק בתוספתא עצמה (הלכות ט-טז). ברכה זו אף שבה ונזכרת בסיומו של הפרק („ועושה שאר כל מצות ומברך עליהן"), בדרשת ר' מאיר המסכמת את עניינה של המסכת כולה.

„צווחה" („שמע קול צווחות בעיר") יש גם „צעקה" („הצועק לשעבר"). אין זה פלא, לפיכך, שלשון תפילה („יהי רצון") מופיעה בפרק רק בהקשר לכרך, ואילו בטבע נמנות רק ברכות.[48]

דומה שזהו המפתח לפענוח המבנה של הפרק על חלקיו השונים ולמהלך הטמון בו: טבע אינדיפרנטי, שבו יש רק הווה ממושך, מול מרחב אנושי, שבו יש הבחנה בין טוב לרע, ובין ישן לחדש, וממילא גם הבחנה בין תפילה וברכה.[49] עניינם של שני הכללים במשנה ג, לפיכך, אינו בירור היחס בין פרקי התפילה ופרקי הברכה במשנה ככלל, אלא זה שבין שני סוגי הברכות בפרק ט עצמו (וממילא בין שני חלקי הפרק). הסבר זה נותן פשר למבנהו הפתלתל של הפרק, ובפרט להופעתם של שני הכללים דווקא כאן, לאחר ברכת הרעה והזמן, ולא בסוף ברכות הנהנין בפרק ח.[50]

הניתוח דלעיל נותן פשר לסוג נוסף של ברכות המצוי בתוספתא, אך לא במשנה. בין ברכות ע"ד בהלכה ב בתוספתא (המקבילה למשנה א) לבין הברכה על „הרואה את הים" בסוף הלכה ו (המקבילה לסוף משנה ב) מופיעה שורת ברכות העוסקת בטבע, אך שונות מן הברכות שבמשנה. במקום איתני הטבע הארציים מופיעים בתוספתא איתני טבע שמיימיים, ובמקום תופעות הטבע מופיעות ברכות שונות על סוגי אנשים.[51] המייחד ברכות אלו הוא שהאנשים נידונים בהם בדומה לנוף. היחס המתגלה בברכות אלה הוא של התפעלות ולא של שיפוט, באופן המזכיר את ברכות ההרים והגבעות, הברקים והרעמים במשנה. מגמה זו מופיעה כבר בראשית הקטע בברכה של הרואה המון אדם (אכלוסין):

48 רמז לכך שזהו מהלך מכוון ולא מקרי, נמצא בהעדרה מן המשנה של התפילה המחוברת לברכה על עקירת עבודה זרה בתוספתא: „יהי רצון מלפניך ה' אלינו שתעקר ע"ז וכו'" (פ"ו ה"ב), ראו לעיל הערה 22.

49 בטבע אין הבחנה בין ישן וחדש שכן הנס שייך על פי המשנה לעבר, ואילו בהווה הוא מתקיים רק בצורת מקום על-זמני.

50 דוק בדבר, אם עניינם של כללים אלו היה להבחין בין תפילה וברכה, ראוי היה להם לבוא בסוף הלכות ברכות הנהנין (פרקים ו–ח), ולא לאחר הברכות שבפרק ט, שהן יוצאות דופן בטיבן (השוו דברי הלברטל, „דוד הרטמן" עמ' 27). לפי ההסבר שלמעלה, לומת זאת, סדרה של המשנה ברור, שכן הכללים שבמשניות אלה נוגעים ישירות להבחנה הנעשית בפרק ט עצמו בין ברכות הטבע והעיר, ולפיכך מיקומן כאן דווקני ומדויק.

51 אפשר שהסיבה להשמטת איתני הטבע השמימיים במשנה נוגעים להסתייגות מהענקת משמעות דתית לאובייקטים אלה, בדומה לדברי ר' יהודה בהלכה ו בתוספתא „המברך על החמה הרי זו דרך אחרת." גרמי השמיים אכן נתפסו בזמנים קדומים כסוג של גילוי שכינה. כך למשל בברכת יוצר אור ובתפילות נוספות מעין זו בקומראן ובחז"ל (ראו עזרא פליישר, „תפילת שמונה עשרה: עיונים באופיה, סדרה, תוכנה ומגמותיה," תרביץ סב [תשנ"ג] עמ' 213). כזה הוא בייחוד טיבה של ברכת הקשת. הקשת בענן כמחזה תאופני („כמראה דמות כבוד ה'") מופיעה כבר ביחזקאל א,כח, וברכתה נזכרת בבן סירא מג,יא („ראֵה קשת וברך עושיה כי מאד נהדרה בהודו"), ועניינה הוא במובהק גילוי שכינה (ראו מנחם קיסטר, „לפירושו של ספר בן סירא," תרביץ נט [תש"ן] עמ' 358 והערה 202). בברכות שבתוספתא, ניכרת אכן הסתייגות מן ההקשר התאופני: ברכת הקשת מתייחסת לברית ולא לגילוי שכינה, ואילו ברכת המאורות היא „עושה בראשית," ותו לא. אין פלא על כן שבמשנה נעלמו ברכות אלה לחלוטין, והובאו רק תופעות טבע ארציות, שאינן מתפרשות כבבואה של היופי השמיימי, אלא כגילוי כוחו של האל כבורא ושליט. על פי הברכות שבמשנה לא האל עצמו הוא המתגלה בטבע אלא כוחו ומעשה הבריאה שלו. ראו טענתו של פליישר (עמ' 212) שמגמה נטורליסטית זו מאפיינת את התפילה החז"לית בכלל. אמנם, מגמת ההסתייגות בספרות התנאית מן הברכות על איתני הטבע השמימיים (ההתעלמות במשנה, הריסון בתוספתא, והסתייגותו המפורשת של ר' יהודה), מתהפכת בשני התלמודים, שם מתנהלים דיונים ארוכים ומפורטים על איתני הטבע השמימיים, תוך הטענתם במטען תיאולוגי עשיר (בבלי נט ע"ב, ירושלמי פ"ט ה"ב [יג,ד]), ואילו על רשימת איתני הטבע המשנאית אין בהם כל דיון.

אלה (משנה ד), אינה עוסקת בברכות, ונראה שהובאה כאן רק בשל סופה „ונותן הודייה לשעבר וצועק לעתיד לבא״ שם מוצג סדר הדברים הנכון, העומד בניגוד לתפילת השוא.[44] נמצאנו למדים שמשניות ג–ה אינן יוצאות לדון בדבר חדש, אלא ממשיכות את העיסוק בברכות העיר שהחל בסוף משנה ב. הסדר העולה מרצף המשנה הוא לפיכך כזה: רשימת ברכות המחולקות לשלושה סוגים, לאחריה שני כללים הנוגעים דווקא לסוג האחרון של הברכות (העיר), ולבסוף פירוט והדגמה של שני הכללים (בסדר כיאסטי).

המוקד המרכזי של כל חלקי המשנה הוא החובה לברך על הרעה.[45] זו התימה העומדת במוקד ברכות העיר, החותמות את רשימת הברכות, והיא גם הנידונה בכללים ובפרטיהם במשניות ג–ה. ראייה למרכזיותה של תימה זו נמצאת בשתי הדוגמאות המובאות לתפילת השוא במשנה ג („יהי רצון שתלד אשתי זכר״, „יהי רצון שלא יהוא אלו בתוך ביתי״).[46] למשנה זו מקבילה בתוספתא (ו,ז) אלא ששם ההקשר של „תפילת תיפלה״ (הזהה ל„תפילה שוא״ במשנה) הוא הניסיון להגדיל את התבואה בדיעבד, ולא למתק התרחשות שלילית לאחר מעשה, כבמשנה.[47] נראה כי עיסוקה של המשנה דווקא ב„שמע קול צווחות בעיר״ בהקשר לתפילת השוא נובע מהתמקדותה בסוגיית ברכת הרעה בפרק כולו.

עתה ניתן לשוב אל התיזה שהציג הלברטל, ביחס למשניות ג–ד, ולהציע בה שינוי מסוים. ההבחנה בין ברכה (עבר) ותפילה (עתיד), המוצגת בכללים שבמשנה ג, מתייחסת ישירות לשלושת הברכות האחרונות – החל בחלקה השני של משנה ב – שכן דווקא שם נכנסת ההבחנה בין טוב לרע, וממילא נוצר הצורך לחלק בין ברכה, המקבלת את הרע, לתפילה הזועקת לשנותו. בברכות אלה אף מופיע לראשונה המונח „חדש״ („בית חדש״ ו„כלים חדשים״) וממילא יש טעם להבחין בין „נותן הודייה לשעבר״ ובין „צועק לעתיד לבוא״ לשון אחר, רק היכן שהנושא הוא בני אדם, יש עתיד ויש תפילה. רק במקום שיש

„בכל מאודיך – בכל ממוניך״ שאינה אלא תרגום מילולי; זו אכן הבבא היחידה שביחס אליה מובאות שתי דרשות במשנה). אפשר שמאחורי בחירת הדרשות במשנה ישנו הגיון נוסף: הקשור לדרשת מסירות הנפש: „אפילו הוא נוטל את נפשך״ רוב הדרשות בספרי מפרשות את בכל נפשך כמטפורה, ולא כמסירות נפש ממש („וכי היאך אפשר לו לאדם ליהרג בכל יום״, „אהבו על מיצוי נפש״, „גופו חביב עליו מממונו״ ראו שאול ליברמן, תוספתא כפשוטה [נוי-יורק: בית המדרש לרבנים שבאמריקה, תשט״ו] עמ׳ 111, ד״ה „תן נפשך״), ואילו במשנה הובאו רק אותן דרשות שאינן סותרות את השיטה שבכל נפשך – ממש.

44 דברי בן עזאי מנוסחים כהיפוך מדויק של לשון הכלל שבמשנה ג: „ונתן הודייה לשעבר וצועק לעתיד לבוא״ כנגד „הצועק לשעבר״ על פי פשוטו אין משפט זה אלא פירוש לשיטת בן עזאי, החולק על תנא קמא וסובר שהנכנס לכרך אינו מתפלל שתיים אלא ארבע, שהם „שתיים בכניסתו ושתים ביציאתו״ לשיטת בן עזאי בכל סיטואציה וסיטואציה של תפילה יש גם להודות על העבר וגם לצעוק על העתיד, ולפיכך מתפלל „ארבע״ אמנם, כבר בתוספתא התפרשה לשון המשנה כאילו „ונותן הודיה לשעבר וכו׳״ הנה הוראה נוספת ולא פירוש לדברי בן עזאי. שיטת בן עזאי התפרשה לפיכך לא רק כהכפלה של התפילות בכל סיטואציה, אלא כהכפלה של סיטואציות התפילה עצמן: „בכניסתו מהו אומר: יהי רצון מלפניך ה׳ אלהי שאכנס לשלום. נכנס לשלום אומר: מודה אני לפניך ה׳ אלהי שהכנסתי לשלום, כן יהי רצון...״ (פ״ר הט״ז). לפי פירוש זה תפילת בן עזאי לפני הכניסה מכוונת להגנה בזמן הכניסה עצמה, ולא בעת השהות בכרך כפשט המשנה. פירוש מעין זה מופיע, בגרסאות שונות, גם בברייתות שבשני התלמודים (בבלי ס ע״א, ירושלמי פ״ט ה״ד [יד,ב]). תיאור ה„כרך״ במשנה זו כמקום שיש להתפלל לפני הכניסה אליו, ולהודות על היציאה ממנו בשלום, מתאים לטענת ספראי, הקהילה, עמ׳ 32, ש„כרך״ אינו אלא תרגום של ה„פוליס״ ההלניסטית.

45 ביחס לשתי התקנות הבאות בחתימת הפרק, והקשר שלהן לנושא ברכת הרעה, ראו בסעיף הבא.

46 על לשון „יהי רצון״ המופיעה כהדגמה לתפילת השווא, ראו היינימן, התפילה, עמ׳ 114–120.

47 ראו על כך שלמה נאה, „עשה שלום ובורא את הכל״ זכרון משה: ספר זכרון לר׳ משה נאה (ירושלים: ללא מו״ל, תשס״ה).

לא רק במקרא, אלא גם בליטורגיה המפותחת שבקומראן, הכוללת תפילות יומיות ומערכת ענפה של ברכות.[56] בין כל סוגי הברכות השונות שנמצאו בקומראן, לא נמצא פרט הדומה לחובת ברכות הראיה שבמשנה. למעשה, קשה למצוא מקבילה קדומה כלשהי לברכות תגובה מעין אלה שבמשנה, וזאת בניגוד לברכות תפילה, מזון, ושבח, המופיעות במקורות קדומים שונים.[57] מה עשוי היה להניע את התנאים לייסד סוג מחודש כזה של ברכות, שאין לו אח ורע? מה הוביל אותם לקבוע את ברכות התגובה ולהופכם לחובה חלוטה? על מנת להשיב על כך נבחן את סיומה של משנת ברכות.

בסוף פרק ט במשנה מופיעות שתי תקנות: הראשונה עוסקת בחתימה המיוחדת של הברכות במקדש: „היתקינו שיהוא אומרין מן העולם ועד העולם," ואילו השניה בדיבור לא ליטורגי בגבולין: „התקינו שיהא אדם שואל את שלום חבירו בשם."[58] התקנה הראשונה

למעשי הנסים שעליהם הוא שומע באוזניו: „ויחד יתרו על כל הטובה [...] ויאמר יתרו ברוך ה' אשר הציל [...]," והיא אכן מובאת בדברי הייניימן וגרינברג כדוגמא ל„דברי שבח ספונטאניים" בתלמוד הבבלי (נד ע"א), לעומת זאת, הופכת ברכה זו למקור לחובה של כל אדם לברך בראותו „מקום שנעשו בו ניסים" (פ"ט מ"א). אמנם, יש לציין שגם אם מבחינת דפוסן ברכות הראייה אינן שונות מכל הברכות האחרונות, ובתוכן ברכות הנהנין והמזון (לעיל הערה 15), הרי אופיים הייחודי ניכר בכל זאת בלשונן, הקרובה ללשון חכמים הרבה יותר מאשר ברכות הנהנין. אפרים חזן ביקש אכן לקשור זאת לאופיים התגובתי של ברכות אלה (אפרים חזן, „לשון מקרא ולשון חכמים במטבע הקצר שבברכה," משה בר-אשר ואח', עורכים, ספר היובל לרב מרדכי ברויאר [ירושלים: אקדמון, תשנ"ר] עמ' 689–696).

56 הביבליוגרפיה על הליטורגיה בקומראן רחבה מאוד. הפניות רבות מופיעות אצל: Esther Chazon, "Psalms, Hymns and Prayers," *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls* (2 vols.; Oxford: Oxford Univ. Press, 2000). 2:710–15. ניתוח מפורט של החיבורים העיקריים המכילים תפילות קבע: מגילת הברכות (4Q503), „דברי המאורות" (4Q504–6) ותפילות המועדים (4Q507–9) ראו ניצן, תפילת קומראן, עמ' 81–35, ובספרה של פאלק, תפילות. על שירות עולת השבת (4Q400–407) ראו: Carol A. Newsom, *Songs of the Sabbath Sacrifice: A Critical Edition* (Atlanta: Scholars Press, 1985). מקור חשוב נוסף הוא פירוט העיתים לשבח האל בסרך היחד (1QS 9:21–10:8); ראו על כך שמריהו טלמון, „מחזור הברכות של כת מדבר יהודה," תרביץ כט (תש"ך) עמ' 1–20 וכן Shmaryahu Talmon, "The Emergence of Institutionalized Prayer in Israel in Light of Qumran Literature," *The World of Qumran From Within* (Jerusalem: Magnes, 1989) 200–43; וראו פאלק, תפילות, בעמ' 95–153, המסכם את מכלול הראיות לקיום תפילות יומיות בקומראן. מעבר לכך נמצאו בקומראן גם הוראה מפורשת לברך לפני הסעודה (1QS^a II 19–21) וכן רמזים לברכה לאחר המזון (משה ויינפלד, הליטורגיה היהודית הקדומה [ירושלים: מאגנס, תשס"ד] עמ' 214–223). כמו כן נמצאו ברכה בעת טבילה (4Q512, ראו על כך: Joseph M. Baumgarten, "The Purification Rituals in DJD 7," in Devorah Dimant and Uriel Rappaport, eds., *The Dead Sea Scrolls: Forty Years of Research* [Leiden: Brill, 1992] 199–209) וברכה בעת טקס שמחה שזוהה ככל הנראה כנישואין (4Q502, ראו על כך ויינפלד, הליטורגיה היהודית הקדומה, עמ' 158–160; וכן: Lawrence Schiffman, "The Dead Sea Scrolls and the Early History of Jewish Liturgy," in Lee I. Levine, ed., *The Synagogue in Late Antiquity* [New York: JTS, 1987] 43). יש אם כן בקומראן רמזים שונים לכמעט כל סוגי הברכה המוכרים מספרות חז"ל: ברכות תפילה, סעודה, ומצוות (המופיעות יחד במימרת ר' מאיר בסוף התוספתא), אך לא לחובת ברכות תגובה מעין אלו שבפרק ט.

57 מעבר לברכות שצוינו לעיל יש להוסיף גם ברכות על אכילה המופיעות במקורות רבים בבית שני (פילון, על חיי העיון, 66; יוספוס, מלחמת היהודים ב,131; אגרת אריסטיאס 184–185, סדר העדה [1QS^a II 19–21], החזון הסיבילי הרביעי [Sib. Or. 4:25–26], ועוד, ראו על כך: Norman B. Johnson, *Prayer in the Apocrypha and Pseudepigrapha* [Philadelphia: JPS, 1948]. 15–16). לעומת זאת, הדוגמה היחידה לברכות ראייה בספרות בית שני היא ברכת הקשת בבן סירא מג,יא. ויינפלד אכן רואה ברכה זו כדוגמא למסורת ליטורגית שהיא „נחלתם המשותפת של הזרמים בבית שני" (הליטורגיה היהודית הקדומה, עמ' 151). אך ראו לעיל הערה 51 שזו ברכה ייחודית הנובעת מתוך תפיסת הקשת כתיאופניה.

58 כל הפרשנים שעסקו בסוגיה זו דחו את האפשרות שמדובר בשם המפורש (הטטרגרמטון) ופרשו „בשם"

„ברוך חכם הרזים״ ומתחדדת בהמשך ביחס לסוגים שונים של אנשים.[52] התוספתא מבחינה בין אנשים בעלי נכויות, שהברכה ביחס אליהם היא „דיין האמת״ כדין שמועות רעות, לבין אנשים מוזרים במראם (בצבעם או בגודלם), שהברכה לגביהם אינה אלא ביטוי של התפעלות על הגיוון שבבריאה – „משנה הבריות״ – בלא כל הקשר של טוב ורע. יחס נטורליסטי זה כלפי בני אדם מגיע לשיאו במשפט: „הרואה בני אדם נאין ואילנות נאות אומר ברוך מי שככה לו בריות נאות״ בני אדם ואילנות נידונים כאן יחד, שכן שניהם אינם אלא בריות (creatures) נאות שהאדם נהנה מראייתם.[53]

ההתייחסות לאנשים כנוף מוכחת בתוספתא לא רק מתכני הברכות אלא אף ממיקומן בתוך ברכות הטבע, לצד הברכות על האילנות, הקשת והים. במשנה, לעומת זאת, לא מופיעה אף אחת מן הברכות הללו על סוגי אנשים. לפי הניתוח המוצע לעיל אין הדבר בכדי, שכן ברכות אלה שוברות את הדיכוטומיה שבין ברכות הטבע והעיר. בברכות שבמשנה היחס לבני אדם הוא מן הזוית של טוב מול רע, ואילו ביחס לטבע מופיע יחס של התפעלות בלתי מעורבת ובלתי שיפוטית. הברכות בתוספתא מערבות בין שני הסוגים, ומציעות מבט על אנשים כחלק מן הנוף, ולפיכך אינן מתאימות לחלוקה המאפיינת את הפרק במשנה.

„שואל שלום חבירו בשם״
סיום המסכת ותכליתם של ברכות הראייה

ברכות הבאות כתגובה על אירועים ממשיים הן מן התופעות הקדומות ביותר, וכבר במקרא מצאנו לכך דוגמאות רבות: „אותם דברי שבח והערצה ספונטאניים שבפי היחיד העומד מזועזע מול ה,פלא׳ שבו הוא חש את התגלותו ונוכחותו של האלוהים, כגון [...] בדברי יתרו אחרי ששמע מפי משה ,את כל אשר עשה ה׳ לפרעה ולמצרים (שמות יח,י): ,ברוך ה׳ אשר הציל אתכם מיד מצרים ומיד פרעה.״[54] אולם מעצם טיבם הנסיבתי ברכות אלה אינן צפויות ואינן קבועות. חידושו הגדול של פרק „הרואה״ הוא בקיבוען של ברכות התגובה והפיכתן לחובה, ולחלק מן המערך הליטורגי.[55] לסוג כזה של קיבוע אין אח ורע

52 ה„רז״ שבברכת „חכם הרזים״ עשוי להתייחס לדעתם הנסתרת של בני האדם (כדעת ליברמן, תוספתא כפשוטה, עמ׳ 104) או ליכולת לברוא אנשים רבים השונים כל כך זה מזה, בפרצופותיהם ובדעתם (כבמשנה סנהדרין פ״ד מ״ה), בין כך ובין כך הברכה היא ביטוי של התפעלות מן הריבוי והגיוון שבבריאה, כדרך ההתייחסות אל הטבע במשנה. היחס המתפעל בברכה זו עומד בניגוד ליחס האינסטרומנטלי בברכה של בן זומא: „ברוך מי שברא את אלו לשמשני.״

53 השוו גם דברי ר׳ מאיר בתוספתא פ״ד ה״ד-ה״ה: „אפלו ראה את הפת ואמר ברוך אשר ברא את הפת זו כמה היא נאה, זו ברכתה.״ וראו דברי ליברמן, תוספתא כפשוטה, על אתר שזוהי ברכת ראייה „שכן היה דרכן של בני אדם לברך על ראיית פת יפה״ (עמ׳ 60) ובהמשך: „זהו שבחו של מקום שאפילו חטה ואפילו תאנה לא דמיא כל אחת לחברתה״ (עמ׳ 61). והרי זהו בדיוק הרעיון העומד גם מאחורי ברכות ה„אכלוסין״ ו„משנה הבריות.״ אכן, גם אנשים, כמו שאר בריות, נידונים כאן על שום היופי שבגיוון שבכרייתם. ראו גם הסיפור בשני התלמודים (ירושלמי פ״ט ה״א [יג,ב-יג,ג], בבלי עבודה זרה כ ע״א) על רבן גמליאל (או בנו, בגרסת הבבלי) שבירך על אשה גויה נאה.

54 היינימן, התפילה, עמ׳ 55. על ברכות אלה ונוסחן ראו טאונר, „ברוך״ וכן: Moshe Greenberg, *Biblical Prose Prayer* (Berkeley: Berkeley Univ. Press, 1983) 32–37. הן טאונר והן גרינברג מראים כי ברכת האדם לאל במקרא אינה אלא העתקה של ברכת אדם לאדם (כמוכח מן הברכות הכורכות את שתיהן יחד: בראשית יד,יט-כ; שמואל א כה,לב-לג), מתוך תפיסה פרסונלית של האל. ראו בייחוד ניתוחו של טאונר את ברכת עבד אברהם על הבאר (בראשית כה,כז, עמ׳ 388–389), ושל גרינברג על הברכות הרבות הבאות במגילת רות (עמ׳ 33).

55 ניתן להדגים זאת על ידי ברכת יתרו בשמות יח,י. ברכה זו מתוארת במקרא כתגובה ספונטנית של יתרו

במשנה („מן העולם" בלבד), לעומת זאת, אינו מוכר משום מקום אחר.[62] נראה על כן כי יש לראות בדברי המשנה הסבר דרשני לנוסח הכפול „מן העולם ועד העולם" שנהג במקדש, ולא עדות היסטורית מהימנה על שלבי התהוות נוסח זה.

אמנם, עניינינו כאן אינו בדיוקן ההיסטורי של התקנות אלא בתפיסה המשתקפת במשניות המציגות אותן. לשון אחר, מנקודת המבט של חקר המשנה השאלה אינה מדוע תוקנו התקנות (אם אכן תוקנו) אלא מדוע מביאה אותן המשנה, ומה מקומן בסיום המסכת. שאלה זו עולה בייחוד בהקשר לתקנה השנייה, שכן, בניגוד לראשונה, אין היא עוסקת בברכות כלל, אלא בהזכרת שם ה' בשאילת שלום של חולין, ולפיכך הופעתה כאן צריכה ביאור.[63] ודוק, דווקא תקנה זו היא עומדת במוקד המשנה – כמוכח הן ממיקומה בחתימה, והן מקובץ הפסוקים שנסמכו אליה כראייה.[64] מה, אם כן, עניינה של התקנה, ומפני מה נבחרה דווקא היא לחתום את המסכת?

---

duction to Psalms, trans. James D. Nogalski (Macon: Mercer Univ. Press ,1998) 337–38. ראו גם דברי מנחם הרן: „היקרויות אלו של הניבים „ברוך [שם] ה' אלהי [ישראל] מן העולם ועד העולם" , בגיוונים קלים, יש בהן כדי להוכיח שאמנם זהו מטבע של ברכה מימי הבית השני" (מנחם הרן, „ארבע הברכות וחמשת הספרים שבספר תהלים" דברי האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, תשמ"ח] עמ' 13 הערה 18). הרן אף מראה שנוסח זה קשור לאופי החגיגי-ציבורי („אלהי ישראל") של הברכה (עמ' 10), דבר המתאים בייחוד לשימוש המקדשי, עליו מעידה התוספתא בתעניות. כיוצא בכך כותב שמואל ליונשטם, „מעתה ועד עולם" תרביץ לב (תשכ"ג) עמ' 316. ראו גם אבי הורויץ, בין לשון לקשון (ירושלים: מאגנס, תשל"ב) עמ' 170–171. גם מלשון התוספתא בתעניות שם עולה שאין היא רואה כל צורך להסביר את לשון הברכה במקדש, שאינה אלא לשון מקרא, והבירור היחיד המופיע שם הוא ביחס לענייה. ודוק, המחקר העכשווי מייחס את השלבים הסופיים של עריכת ספר תהלים לראשית ימי הבית השני, ואין זה סביר שהמשנה משמרת עדות לנוסח הברכה המקדשית שלפני תקופה זו. בין כך ובין כך, שחזורי החוקרים על תקנה שנתקנה לאחר תקופת החשמונאים או בשלהי ימי הבית, אינה אפשרית כלל לאור העדויות המקראיות.

62 בשתי הדוקסולוגיות האחרות שבסופי הספרים בתהלים מופיע „לעולם" (עב,יח; פט,נג). הנוסחה „מן העולם" לבדה אינה מופיעה גם בקומראן ראו: Martin G. Abegg, et al., eds., *The Dead Sea Scrolls Concordance* (2 vols., Leiden: Brill, 2003) 2:551–55. ודוק, בתוספתא (בכל עדי הנוסח, וכן הוא בפירושי רב האי גאון ורש"י למשנה ובכמה עדי נוסח בבבלי; ראו מאן, טקסטים, א:581; ליברמן, תוספתא כפשוטה, עמ' 122–123, זק"ש, משנה, עמ' צ והערה 201) הנוסח שלפני התקנה היה „עד העולם" ולא „מן העולם" כבמשנתנו. ראו הצעתו של ליברמן שם שעל פי נוסח זה קלקול המינים קשור בנצחיות הנשמה („עלמא דהוינן ביה"). לפירוש זה צריך לומר שהמשך התוספתא „מודיעים שהעולם הזה בפני העולם הבא כפרוזדור בפני טרקלין" היא תוספת מאוחרת, כשכבר לא הבינו את המובן המקורי של התקנה. אמנם, „עד העולם" בניגוד ל„מן העולם" מוכרת כנוסחה ליטורגית עצמאית במקרא (תהלים כח.ט; קלג.ג; ראו הורויץ, לשון, עמ' 158–159), ולפיכך נראה שזוהי מסורת מוגהת ומשנית.

63 בתוספתא (הכ"ג-הכ"ד) מוצגת שאילת השלום כתחליף להזכרת שם השם בליטורגיה, שכן היא רואה בכך סימן ל„הבלעה" ו„כינוס" של התורה. ודוק, ברי שאין לפרש כדרכו של אלבק, שהתוספתא מכוונת למצב שלפני התקנה שבמשנה (וזהו „בראשונה" השוו גם דיונו של מרמורשטיין, תורת האלהות, עמ' 26–28), שכן אותה לשון („תורה משתכחת מישראל") מופיעה גם בדרשת הלל בהל' כד, ושם נלמד הצורך לכנס (כלומר, לא לפרסם) את התורה בשעה ש„אין הכל משגיחין עליה" מן הפסוק עת לעשות לה' – כלומר שזו היא עצמה התקנה. אך מפשט המשנה נראה ששאילת השלום היא תוספת של שימוש בשם גם לענייני חולין, ולא תחליף, כדלהלן. על דרשת הלל בתוספתא (מקבילות: ירושלמי ברכות פ"ט ה"ה [יד.ד], בבלי סג ע"א) ושימושה בלשון הדיוט, ראו יונה פרנקל, דרכי האגדה והמדרש (ב' כרכים: גבעתיים: יד לתלמוד, תשנ"א) ב:399.

64 כאמור לעיל, אין אפשרות לכרוך את שתי התקנות יחד, שכן הראשונה מתייחסת במפורש למקדש, ולקלקול מסוים של המינים, מה שאין כן השנייה (ראו גם לעיל הערה 59). נראה כי התקנה הראשונה מובאת כאן רק עקב השנייה, שהיא המוקד שבו חותמת המשנה וביחס אליה מופיעים הפסוקים, וכשם

מוצגת בפירוש כתגובה למינים („משקלקלו המינים אמרו אין עולם אלא אחד"), ואילו השנייה מובאת בלא הסבר מפורש למניעיה, אך מיד לאחריה מובאים ארבעה פסוקים, המהווים אסמכתא לתקנה, וחותמים את המסכת כולה.

טיבן המדויק של שתי התקנות, הקשר ביניהן, ומיקומן בסוף המסכת העסיקו חוקרים רבים. החוקרים, רובם ככולם, קיבלו את עדותה של המשנה ביחס לתקנה הראשונה כפשוטה, אלא שנחלקו ביניהם מיהם אותם המינים ובמה קלקלו.[59] אמנם, ספק בעיני אם ניתן לראות בדברי המשנה על דרך התהוות מטבע הברכה במקדש, עדות היסטורית מהימנה. מטבע זה, מצוטט במלואו בתוספתא תעניות פ"א הי"א („במקדש מה הן אומרים: ברוך ה' אלהי ישראל מן העולם ועד העולם"),[60] והוא נוסח ברכה מקראי קדום.[61] הנוסח ששוחזר

כמכוון לשם אדנות, שכן „במקדש אומר את השם ככתבו ובמדינה בכנויו" (סוטה פ"ז מ"ו, תמיד פ"ז מ"ב), ו„ההוגה את השם באותיותיו" אין לו חלק לעולם הבא (סנהדרין פ"י מ"א). ברי כי כך יש לפרש גם את התוספתא פ"ו ה"כ (עמ' 39), המעמתת בין ברכה ב„יוד הי"ו לבין „אלף למד" (להלן הערה 71), שכן אילו היה מדובר שם בהגיית השם המפורש, היה ראוי לעמת ביניו לבין שם אדנות.

59 החוקרים נחלקים בהקשר זה לשתי אסכולות עיקריות. מאן Joseph Mann, *Texts and Studies in Jewish History and Literature* [2 vols.; Cincinnati: Hebrew Union College, 1931] 1:581–83, [להלן, מאן, טקסטים]; אדולף ביכלר (הכוהנים ועבודתם, מתרגם, נפתלי גינתון [ירושלים: מוסד הרב קוק, תשכ"ו] עמ' 131), אורבך (חז"ל, עמ' 109), ואלבק (משנה, א:339) כורכים את שתי התקנות יחדיו, ורואים בשתיהן פולמוס כנגד הצדוקים, שכן לפי עדותו של יוספוס שללו הצדוקים הן את השארות הנפש והן את ההשגחה הפרטית. לעומת זאת גדליהו אלון (מחקרים בתולדות ישראל [ב' כרכים; תל אביב: הקיבוץ המאוחד, תשי"ז–תשי"ח] א:203–205), מחלק בין שתי התקנות, ומייחס את השניה (שלא מוזכרים בה מינים כלל!) כנגד ה„חסידים שהנהיגו קבע, מפני קדושת השם, ומפני מצוות הטהרה בהזכרתו (בכינוייו: אדנות) להימנע מלהשתמש בו בחולין לצורך הברכות במשאם ומתנם עם היחידים". חסידים אלה הם, לשיטתו, הזקנים ש„היו מבליעין אותה ביניהן" בתוספתא, וכנגדם נתקנה תקנה זו, כיוצא בכך קושר ליברמן (תוספתא כפשוטה, עמ' 124) את התקנה השנייה לדברי התוספתא על אלו שחותמים באלף למד, במקום בשם: „והכוונה לחסידים שוטים שנזהרו להזכיר אפילו אלף דלת בברכה... וכנגדן התקינו שיזכירו את השם אפילו בשאילת שלום". ראו גם הטענה (המוצגת לראשונה בפירוש רב האי גאון) שהתקנה השניה מכוונת כנגד הנוצרים (מאן, טקסטים, עמ' 581), וכן השחזור המפורט (והמופלג) של הרקע לתקנות השונות אצל: Arthur Marmorstein, *The Old Rabbinic Doctrine of God* (London: Oxford Univ. Press, 1927–37), 22–29, (להלן, מרמורשטיין, תורת האלהות). יש לציין כי ראיית התקנה השניה גם היא כתגובה למינים, כלומר כהמשך לתקנה הראשונה, נתקלת בקשיים פרשניים חמורים. אם נרצה לראות ב„היתקינו" השני המשך לראשון, הרי שנצטרך לומר ששני התקנות גם יחד הן תגובה ל: „משקלקלו המינים אמרו אין עולם אלא אחד" (שכן אין כל הגיון תחבירי בטענה שרק הרישא של המשפט מתייחס גם להמשך), אך קשה לקשור את תקנת שאילת שלום בשם לנושא עולם הבא והכפירה בו. אמנם, הפסוק אל תבוז כי זקנה אמך המופיע ביחס לתקנה השניה, רומז אכן על הקשר פולמוסי כלשהו, כדלהלן.

60 תוספתא תעניות פ"א הי"א, שם פ"ג ה"ט. השוו גם בבלי ברכות סג ע"א, יומא סט ע"ב, תענית טז ע"ב. לצד ההבדל בנוסח הברכה בין המקדש לגבולין, מוצג בתוספתא גם הבדל בענייה („אין אומרין אמן במקדש"), הנובע מכך שבמקדש, שלא כבגבולין, מברכים בשם המפורש (לעיל הערה 58), ובהתאם לכך עונים בברכה לעצמה: „ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד" (ירושלמי ברכות פ"ט ה"ה [יד,ג], בבלי ברכות סג ע"א, תענית טז ע"ב, סוטה מ ע"ב), ראו על כך: שאול ליברמן, הלכות הירושלמי להרמב"ם ז"ל (ניו-יורק: בית המדרש לרבנים באמריקה, תש"ח), עמ' לח הערה ד; Victor Aptowitzer, "Geschichte einer liturgischen Formel," *MGWJ* (1929) 73–118. הבדל זה גרר אחריו שינוי של כל מבנה הברכה בתעניות, כמתואר במשנה ובתוספתא תעניות שם. ראו על כך דיונו של דוד לוין, תעניות הציבור ודרשות החכמים (תל-אביב: הוצאת הקיבוץ המאוחד, תשס"א) עמ' 107–114.

61 הברכה מופיעה בתהלים מא,יד, וכן בתהלים קו, מח, בדוקסולוגיות החותמות את הספרים הראשון והרביעי בתהלים, ומצוטטת בדברי הימים א טז, לה-לו. ברכות דומות מופיעות בנחמיה ט,ה (המצוטט בתוספתא שלנו הל' כב, כמקור לעניה במקדש), דבהי"א כט,י; דניאל ב,כ. ראו על כך: Hermann Gunkel, *Intro-*

כהשגרת שם ה׳ בברכת חולין, אלא כטענה תיאולוגית חיובית – ה׳ עמנו – הבאה כנגד הערעור על עצם המשך נוכחותו.[69]

הלברטל ושרמר שותפים בקריאת חתימת המסכת כהצדקה לחידוש הנועז של מוסד הברכות לאחר החורבן. מוסד זה פועל כנגד ההגיון של איסור נשיאת שם ה׳ לשוא, וכנגד הזהירות בהזכרת השם שנהגה בגבולין ואף במקדש.[70] התוספתא עצמה מתעדת זהירות יתירה זו בדבריה על אלה הנוהגים לחתום ב,אל׳ ולא בשם אדנות.[71] מסכת ברכות מלאה באזכור שם השם בתוך מבנים ליטורגיים יומיומיים, המתבצעים מחוץ למקדש, בכל עת ושעה. זהו לכאורה חילול הקודש ו„פגיעה בריכוז הפולחן״ אולם, כפי שאומרת המשנה, „עת לעשות לה׳ הפרו תורתך״.

דומני שנכון אכן לקשור את תקנת שאילת השלום בשם למוסד הברכות, שגם מוקדו הוא הזכרת השם, אולם אני מבקש להכניס בטענות דלעיל שינוי משמעותי אחד. אם חתימת המסכת עוסקת בצידוק מוסד הברכות, וכך אכן נראה, הרי שיש לקרא אותה בראש ובראשונה בהקשר לברכות הראייה שבפרק ט, שבסופו באות שתי התקנות. ברכות הראייה הן הן החידוש הליטורגי המופלג ביותר של התנאים. בעוד שברכות תפילה, מזון, ואחרות אינן כשלעצמן חידוש חז״לי, וכמותן ניתן למצוא כבר במקרא, בקומראן, ובמקורות נוספים בבית שני, הרי שברכות התגובה הן אכן יצירה חז״לית מקורית וחסרת תקדים. ברכות אלו הן אף הזקוקות יותר מכל לצידוק, שכן אין הם חלק מליטורגיה קבועה, ואינן כלולות בסדרים ליטורגיים שונים אף בספרות התנאית עצמה.[72] גם בהקשר של איסורי „לא תשא״ הברכות הללו הן הנועזות ביותר, שכן הן מתבצעות בכל מקום ובכל זמן, בלא כל הכנה, כתגובה מיידית להתרחשות החיצונית. ברכות אלו הן לפיכך שיאה של הפקעת שם השם מכל מסגרת מוגבלת, אולם בו בעת הן גם המימוש החזק ביותר של הטענה ש„יש השם עימנו״ וש„השם עימכם״ מעצם טיבן ברכות אלו הן תגובות לאירועים שבעולם, ועניינם הוא בפירושם של האירועים השונים כביטוי לרצון האל, בין אם המדובר ב„בשורות טובות״

69 כך מפרש שרמר גם את הפסוק אל תבוז כי זקנה אימך. את האֵם הוא אינו מזהה עם המסורת או עם האומה (ראו ירושלמי פ״ט ה״ה [יד,א]: „אם נתיישנו דברי תורה בפיך [...] אם נזדקנה אומתך״ השוו גם בנימין מנשה לוין, אוצר הגאונים, מסכת ברכות, חלק הפירושים (חיפה: ללא מו״ל, תרפ״ח) עמ׳ 89: „אם אתה רואה שארך הזמן ונמשך הגלות אל תאמר שזו התקנה היתה בימות הראשונים ובעת מלכותם עכשיו אנחנו נבזים וכשהזקין הדבר אין אנו חייבין בתקנה זו״ וכן בפירוש רב האי גאון [אצל מאן, טקסטים, עמ׳ 606]: „משמיא קא מפקדי לך לשמוע לדברי חכמ׳ ולא תבוז לדורות דב[תריה]״), אלא עם האל עצמו, שכביכול זקן כבר ואינו יכול עוד להושיע. על טענה זו ש„כביכול הזקינו הדברים״ ראו משה דוד הר, „גזירות השמד וקידוש השם בימי הדריאנוס״ מלחמת קודש ומרטירולוגיה: קובץ הרצאות שהושמעו בכנס האחד-עשר לעיון בהסטוריה בתולדות ישראל ובתולדות העמים (ירושלים: החברה ההיסטורית הישראלית, תשכ״ח) עמ׳ 87.

70 בגבולין: משנה סוטה פ״ז מ״ר, סנהדרין פ״י מ״א, מכילתא דר״י בחדש יא (מדורת הורובין-רבין, עמ׳ 243). ראו על כך ישי רוזן-צבי, „טקס הסוטה בספרות התנאית: עיונים טקסטואליים ותיאורטיים״ (עבודה לשם קבלת תואר דוקטור; תל-אביב: אוניברסיטת תל-אביב, תשס״ד) עמ׳ 81–86. במקדש: משנה יומא פ״ו מ״ב, סוכה פ״ד מ״ה, תוספתא סוטה פי״ג ה״ח. ראו על כך גדליהו אלון, „בשם״ מחקרים בתולדות ישראל, א:194–205; אורבך, חז״ל, עמ׳ 107–108; מרמורשטיין, תורת האלהות, עמ׳ 17–31.

71 „באלף למד וחותם באלף למד הרי זה דרך אחרת״ (פ״ו ה״כ). ראו על כך: Louis Finkelstein, "The Development of the Amidah," *JQR* 16 (1925–26) 6–8; Saul Lieberman, "Light on the Cave Scrolls from Rabbinic Sources," *PAAJR* 20 (1951) 395–404.

72 ראו למשל מכילתא פסחא טז (מדורת הורובין-רבין, עמ׳ 60–61), תוספתא ברכות פ״א ה״ו (מהדורת ליברמן, עמ׳ 3), פ״ב ה״ט (עמ׳ 7), פ״ו הכ״ד (עמ׳ 40).

הלברטל הציע במאמרו שיש לקשור בין תקנה זו לבין הלכות הברכות שלפניה, ולראות בה „תקדים להזכרת שם ריטואלית הנעשית בגבולין" (עמ' 33).[65] לפי קריאתו מובאת התקנה בחתימת המסכת שכן היא משמשת צידוק לעצם כינון מוסד הברכות, המעביר את הזכרת השם הריטואלית מן המקדש אל הגבולין. העברה כזו נחשבת בגדר הפרת התורה שכן „הזכרת השם מחוץ למקדש כריטואל, כפי שהיא נתקנה במטבע של ברכה היא פגיעה בריכוז הפולחן" (עמ' 34). אמנם, הצידוק למהלך זה נובע מן הצורך ב„הנכחה של האל בכל מקום" לאחר החורבן: „סופה של המשנה: ‚ואומר עת לעשות לה' הפרו תורתך'; מביע את העמדה שתקנת התפילה והברכה היא למעשה הפרת תורה, אולם הפרה זו, הנעשית לאחר חורבן הבית, יש בה משום עת לעשות לה'" (עמ' 35).

במאמר חדש על הפולמוס נגד המינים בספרות התנאית מציע עדיאל שרמר הקשר היסטורי חדש למשנה זו.[66] שרמר מניח שהתקנות נתקנו לאחר החורבן וכן שהן מכוונות כנגד המינים.[67] הוא דוחה את הזיהוי הרווח של המינים עם הצדוקים, ומציע לפענח את אופיים ואת טיב הפולמוס נגדם על פי ארבעת הפסוקים המופיעים בסופה של המשנה, אשר, לטענתו, אינם רק בגדר אסמכתא לתקנה, אלא הצגה של רקעה ומניעיה. כך, למשל, ביחס לפסוק השני המובא מספר שופטים: ה' עימך גיבור החיל (שופטים ו,יב). הפירוש המקובל הוא שפסוק זה, כמו קודמו (ויאמר לקוצרים ה' עמכם, רות ב,ד), מובא כראיה לשימוש בשם ה' בברכת חולין של אדם לחברו.[68] אולם שרמר מפנה את תשומת הלב להקשר הרחב יותר של הפסוק, ובייחוד לתשובתו של גדעון הבאה בסמוך לו: ויאמר אליו גדעון בי אדוני ויש ה' עמנו ולמה מצאתנו כל זאת ואיה כל נפלאותיו אשר ספרו לנו אבותינו [...] ועתה נטשנו ה'. מתוך דברים אלה ניתן לקרא את ההכרזה שבפסוקים אלה לא רק

שנספחו כאן, במשנה ובתוספתא, הלכות נוספות הנוגעות למקדש. עניינו להלן הוא לפיכך בתקנה השנייה בלבד.

65 הלברטל, „דוד הרטמן," עמ' 31–35. הלברטל ביקש לקרא באופן זה גם את התקנה הראשונה, אולם בהקשר זה טענתו אינה משכנעת, שכן תקנה זו אינה עוסקת בהזכרת השם כלל. הלברטל קושר את התקנה הראשונה לעניין הזכרת השם על פי המקבילה בתוספתא, שם נוספו לפני ואחרי התקנה שתי הלכות: פתיחה וחתימה בשם ולא באל בגבולין (כ) ו„אין עונין אמן במקדש" (כב). אמנם התקנה נקשרת בתוספתא לעניין האמונה בעולם הבא, ולא להזכרת השם: „מודיעים שהעולם הזה בפני העולם הבא כפרוזדור בפני טרקלין" (כא).

66 Adiel Schremer, "Heresy, Separatism, and the Discourse of *Minut* in Early Rabbinic Literature," forthcoming. תודה לעדיאל שרמר שאפשר לי לעיין במאמר טרם פרסומו.

67 גם טענתו של שרמר משכנעת דווקא ביחס לתקנה השנייה, אך לא ביחס לראשונה. מן התוספתא בתעניות פ"א ה"י–הי"א ברור שחותם הברכות „מן העולם" שייך למקדש בלבד, ועומד בניגוד לחותם שבגבולין („במקדש" שבמשנתנו הוא תיאור מקום ולא זמן), ולפיכך התקנה בדבר השינוי בנוסח חתימה אינה יכולה להתייחס למציאות שלאחר החורבן כלל. גם המופע הנוסף של „משקילקלו המינים" במשנה (ר"ה פ"ב מ"א) מתייחס ככל הנראה לימי הבית, כעולה מן הנושא הנידון שם (פולמוסי הלוח; ואכן התוספתא בפ"א הט"ו מייחסת את המעשה שהוביל לתקנה לביתוסין). ראו על כך אברהם ווליפיש, „שיטת העריכה הספרותית במשנה על פי מסכת ראש השנה" (עבודה לשם קבלת תואר דוקטור; ירושלים: האוניברסיטה העברית, תשס"א), עמ' 89 והערה 94. אמנם, ההיסטוריות של תקנה זו מפוקפקת ממילא, ולפיכך ספק בעיני אם יש טעם רב בניסיון לשחזר את זמנה.

68 את הכפילות שבשני פסוקים אלה מסבירים שני התלמודים בכך שהפסוק השני (ברכת המלאך לגדעון) הוא בגדר אישור שמימי לראשון (ברכת בועז לקוצרים). הבבלי (סג ע"א) לומד מן הפסוק השני שלא „מדעתיה דנפשיה עבד בועז," ואילו בירושלמי (פ"ט ה"ה [יד,ג]) בועז אכן עשה מדעתו (שכן המשנה מציגה זאת כתקנה!), אך הפסוק השני מלמד ש„הסכימו בית דין שלמעלה."

במימרא זו סיכום של המסכת כולה, על שלושת חלקיה: ק"ש, תפילה, וסעודה: „היה ר' מאיר אומר אין לך אדם מישראל שאין עושה מאה מצות בכל יום: קורא את שמע ומברך לפניה ולאחריה, אוכל פתו ומברך לפניה ולאחריה, ומתפלל שלושה פעמים של שמונה עשרה, ועושה שאר כל מצות ומברך עליהן."[75] אין במימרא זו כל התייחסות לברכות הראייה בפרק ט, והן אינן כלולות בפירוט הברכות היומיומיות שבה. המימרא מציגה סיכום של המערכת הליטורגית הקבועה, ומוקדה הוא עצם הריבוי („מאה מצות") ההופך את היום למלא ומוקף בברכות.[76] המשנה, בניגוד לכך, אינה עוסקת בריבוי הברכות עצמו אלא בפרשנות המציאות הטמון בהן („ה' עימכם"), ולפיכך מתאימה דווקא לברכות הראייה, שאינן קבועות, כבתוספתא, אלא מגיבות למציאות החיצונית המשתנה.

בשולי הדברים אעיר כי הבדל זה בין חתימת פרק ט במשנה – העוסקת בפרשנות המציאות דווקא – לחתימת התוספתא – שעניינה הוא עצם ריבוי הברכות במשך היום – עשויה להסביר גם את המקום המרכזי של ברכות המצוות בתוספתא (פ"ו ה"ט–הט"ו) למול העדרן מן המשנה. ברכות המצוות הן חלק מרכזי מהפיכת היום למלא במצוות (כמפורש בחתימת התוספתא „ועושה שאר כל מצוות ומברך עליהן") אך אין הן חלק ממערכת ברכות התגובה לאירועים חיצוניים. לפיכך יש להם מקום של כבוד בתיאור ריבוי הברכות בתוספתא (והן אכן מופיעות במרכז הפרק, כמו גם בדרשה שבפתיחה ובחתימה), אך לא במשנה עצמה.[77]

כך היו פני הדברים לא היתה המימרא נמנעת מלפרט גם מצוות אחרות (ציצית, תפילין וכו'), בדומה לדרשה שאחריה.

75 סדרן של הברכות בתוספתא צריך ביאור: אין הוא עוקב אחר הסדר הכרונולוגי של היום (שכן בסדר היום ק"ש צמודה לתפילה וברכות המצוות של ציצית ותפילין באות לפניהן), ואף לא מסודר לפי סדר המסכת (שכן שם באות ברכות הסעודה, פרקים ו–ח, לאחר שמונה עשרה, פרקים ד–ה), אלא מאורגן לפי חלוקת הברכות עצמן לשלושה סוגים: ראשית ברכות הבאות לפני ואחרי מעשים (ק"ש וסעודה), אחר כך קובץ ברכות עצמאי (שמונה עשרה), ולבסוף ברכות המצוות, המשלימות את המספר למאה (כמפורש בלשון „שאר כל מצות").

76 ראו רוזן-צבי, „ברכות".

77 אפשרות אחרת היא לטעון שבתוספתא, בניגוד למשנה, אין כל הגיון מקיף של הברכות, אלא איסוף של ברכות שונות שלא מצאו מקומן עד עתה. אמנם, מן הדרשה הפותחת נראה שברכות המצוות שייכות לשלד של הברכות החדשות שיש להכניסן למסגרת של ברכות המזון. לצד ברכות ההרים והגבעות וברכת הרע.

או ב„שמועות רעות.״ אכן רובו של הפרק (משניות ג–ה) עוסק, כפי שראינו לעיל, בחובה לברך על הרעה דווקא, דבר המתאים לניתוחו של שרמר על הקשרה של התקנה השנייה במשבר התיאולוגי שלאחר החורבן.

למעשה ניתן לראות את פרק ט כולו כתשובה ממושכת לשאלת גדעון „ויש ה׳ עימנו ולמה מצאתנו כל זאת?״ הפרק מצביע על ניסי העבר שהתרחשו „לאבותינו״ (בתשובה לדברי גדעון בהמשך: „איה כל נפלאותיו אשר ספרו לנו אבותינו?״) כנוכחים בהווה שלנו בצורה של מקומות („הרואה מקום״), ואף קובע שכאשר אדם נפגש בהם עליו להזכיר ולהיזכר בגבורת האל (משנה א). בנוסף לכך מצביע הפרק על תופעות הטבע („על הזיקים ועל הזועות ועל הברקים ועל הרעמים ועל הרוחות״) כגילוי של כוחו וגבורתו של האל („ברוך שכוחו מלא את העולם״) בהווה, וממילא כראיה שלא „זקנה אימך״ גם כיום (משנה ב). בכך משמשות תופעות הטבע מעין תחליף לניסים שאינם עוד. לבסוף, מצביעה המשנה על הרעות עצמן („שמועות הרעות״) כהוכחה להשגחה האלוהית (ברכת „דיין האמת״ במשנה ג) ולא, כטענת גדעון, להעדרה. זהו מהלך מדורג שנועד כל כולו להשגיר את ההכרה ש„ה׳ עימנו״ גם עתה, על ידי הצבעה על המקומות בהם הוא מתגלה: בשרידי ההיסטוריה המקראית, בתופעות הטבע ואיתניו ואף בגורל הרע עצמו.

ושמא זהו ההסבר גם להופעת התקנה הראשונה, המשמשת כמעין פתרון נוסף לבעיית הרעות. לאמור, הקביעה שהשמועות הרעות הן „דין אמת,״ מחוזקת על ידי האמונה בעולם הבא („מן העולם ועד העולם״), שבו יינתן לכל אדם הגמול השלם.[73] אכן, שתי התקנות גם יחד עוסקות בהשגרת הידיעה שהאל עימנו, בטוב וברע – האחת דרך הכנסת שם ה׳ למציאות היומיומית, והשניה דרך אזכור קיומו של עולם שמעבר למציאות זו. שתיהן יחד מהוות על כן סיכום נאות לברכות התגובה המחודשות של פרק ט, שבמוקדם, כאמור, ברכת הרעה.

אופיין התגובתי של ברכות פרק ט, מביאים להפקעה שלהן מכל מסגרת ליטורגית קבועה, וממילא מאפשרים את הפיכתן לפרשנות של המציאות עצמה, בהווה, על הבשורות הטובות והשמועות הרעות שבה. האופי התגובתי הוא הנותן לברכות את מעמדן הפרשני, והופך אותן להוכחה ניצחת לכך שאכן „ה׳ עימנו.״ דווקא ברכות אלה הן, לפיכך, המימוש המדויק והמלא של שני הצדדים: הן של „הפרו תורתך״ והן של „עת לעשות לה׳.״ לאור זאת יש לראות בחתימת המסכת לא הצדקה למוסד הברכות בכלל, אלא, בראש ובראשונה, נימוק להכללתן של ברכות התגובה במסגרת מוסד זה.

ניתוחן של משניות חותמות אלה מקבל חיזוק מתוך השוואתן לחתימת המסכת בתוספתא, שם נוספו שתי מימרות של ר׳ מאיר, בלשון „אין לך אדם מישראל....״ הראשונה מציגה כל אדם מישראל כ„עושה מאה מצוות בכל יום״ ואילו השניה כמי ש„מצוות מקיפות אותו.״ מאה המצוות שבמימרא הראשונה עוסקות בברכות דווקא.[74] למעשה ניתן לראות

73 וזהו „מודיעים שהעולם הזה בפני העולם הבא כפרוזדור בפני טרקלין״ שבתוספתא כאן (השוו משנה אבות פ״ד מט״ז). על התפקיד שניתן לעולם הבא בספרות התנאית כהשלמה לשכר ולעונש שבעולם הזה ראו אורבך, חז״ל, עמ׳ 385, חיים מיליקובסקי, „גיהנום ופושעי ישראל על פי סדר עולם,״ תרביץ נה (תשמ״ו) עמ׳ 320–323.

74 נראה שלשון „מצוות״ בכותרת נובעת גם מכך שכדי להשלים למספר מאה, אליו רוצה הדרשן להגיע, יש צורך במצוות נוספות וברכותיהן, וזו משמעות הלשון „ועושה שאר כל מצות ומברך עליהן״ (השוו לבבלי מנחות מג ע״ב, שם מושלם המספר מאה על ידי ברכות הנהנין). אבל אין לומר שהנושא של המימרא הוא מצוות בכלל, אלא שעיקר המצוות שעושה אדם באופן יומיומי הן ברכות, שכן אילו

מה לנשים בבית הקברות
בין פסיקה הלכתית לפסיקה קבלית

מירב טובול
אוניברסיטת בר-אילן

Excluding Women From the Cemetery
Halachic versus Kabbalistic Rulings

Meirav Tubul
Bar-Ilan University

The aim of this paper is to describe the development of the rabbinical rulings regarding women's participation in funerals and the entry of women into the cemetery while funerals are being held. An examination of the various halachic methods finds considerable inconsistency on this matter between the halachic approach and the kabbalistic one. In both Talmuds, as well as in the halachic rulings of the *rishonim*, women are permitted to attend funerals. R. Joseph Karo ruled that, according to the *Zohar*, women should be forbidden to enter the cemetery. The paper describes the various halachic approaches: those that completely reject any involvement of the Kabbalah in halachic ruling, those that hold a debate with the Kabbalah and arrive at a different conclusion, and those that accept the Kabbalah – either partially or completely. It is possible that the acceptance of R. Karo's ruling on the exclusion of women from the cemetery by Ashkenazi halachic authorities merged with the existing stringent Ashkenazi customs regarding the distancing of women in a state of *nidah* from anything having sanctity, and that this is what produced the relatively late custom regarding the non-entry of women in a state of *nidah* into the cemetery.

מטרתו של המאמר היא לתאר את השתלשלות הפסיקה בעניין השתתפות נשים בהלוויית המת וכניסתן לבית החיים בעת ההלוויה.[1] העיון בשיטות השונות מצביע על כך שבנושא הנדון קיים פער ניכר בין העולם ההלכתי לעולם הקבלי, פער המוכר במנהגי ישראל בתחומים נוספים.[2] במקרה הנדון נתקבע בשלב מסוים נוהג שנחשב לרצוי לאור דברי

1 המקורות המקראיים מצביעים על כך שנשים השתתפו בהלוויית המת ונטלו חלק פעיל באירוע זה כמקוננות וכסופדות: „כה אמר ה' צבאות התבוננו וקראו למקוננות ותבואינה ואל החכמות שלחו ותבואנה" (ירמיה ט, טז), ובלשון הרד"ק ליחזקאל לב, טז: „כי המספד והקינה היא מנהג הנשים" על מנהג זה אנו למדים גם מדברי המשנה, מועד קטן ג, ט ומסוגיית התלמוד הבבלי, שם כד ע"א-ע"ב, קידושין פ ע"ב (ראו להלן). בהבנה פשוטה של המציאות ברור שהנשים השתתפו בהלוויית המת. שכן תפקידן היה לעורר את הצער דווקא בעת ההלוויה עצמה.

2 על היחס שבין ההלכה והקבלה ראו למשל בפרקים הראשונים אצל יעקב כץ, הלכה וקבלה (ירושלים:

נספח
משנה ברכות פרק ט[78]

א. הרואה מקום שנעשו [בו] ניסים לישראל – אומר: ברוך שעשה ניסים לאבתינו במקום הזה. מקום שנעקרה ממנו עבודה זרה – אומר: ברוך שעקר עבודה זרה מארצינו.

ב. על הזיקים ועל הזועות [ו]על הברקים ועל הרעמים ועל הרוחות – הוא אומר: ברוך שכוחו מלא (את ה)עולם. (ו)על ההרים ועל הגבעות ועל הימים ועל הנהרות (ו)על המדברות – הוא אומר: ברוך עושה בראשית. ר' יהודה אומר: הרואה את הים הגדול – אומר: ברוך שעשה את הים הגדול, בזמן שהוא [רואהו] לפרקים. על הגשמים ועל בשורות טובות – הוא אומר: ברוך הטוב והמטיב. [ו]על שמועות הרעות – הוא אומר: ברוך דיין האמת.

ג. בנה בית חדש וקנה כלים חדשים – אומר: ברוך שהיגיענו לזמן הזה. מברך על הרעה (ו)מעין על הט[ו]בה [ו]על הטובה מעין על הרעה. הצועק לשעבר הרי זו תפילת שוא. כיצד? היתה אשתו מעוברת וא(ו)מר: יהי רצון שתלד אשתי זכר – הרי זו תפילת שוא. היה בא בדרך ושמע קול צווחות בעיר וא(ו)מר: יהי רצון שלא יהוא אלו בתוך ביתי – הרי זו תפילת שוא.

ד. הניכנס לכרך מתפלל שתים, אחת בכניסתו ואחת ביציאתו. בן עזי אומר: ארבע, שתים בכניסתו ושתים ביציאתו. ונותן הודייה לשעבר וצועק לעתיד לבוא.

ה. חייב לברך על הרעה [כשם] שהוא מברך על הטובה, שנאמר: ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודיך (דברים ו,ה). בכל לבבך – בשני יצריך, ביצר טוב וביצר רע. בכל נפשך – אפילו הוא נוטל את נפשך. בכל מאודיך – בכל ממוניך, דבר אחר: בכל מאודיך – בכל מידה ומידה שהוא מודד לך, בכל הווי מודה לו, בכל מאד מאד.

לא יקל אדם את ראשו כנגד שער המזרח שהוא מכוון כנגד בית קדש הקדשים. לא יכנס להר הבית במקלו ובמנעלו ובאפונדתו ובאבק שעל רגלו. ולא יעשנו קופנדרייה ורקיקה מקל וחומר.

כל חותם הברכות שהיו במקדש היו מן העולם. מש(י)קלקלו המינים [ו]אמרו אין עולם אלא אחד – היתקינו שיהוא אומרין מן העולם ועד העולם. התקינו שיהוא אדם שואל את שלום חבירו בשם. שנאמר: והנה בעז בא מבית לחם ויאמר לקוצרים: ה' עמכם, ויאמר לו יברכך ה' (רות ב,ד). ואומר: ה' עמך גבור החיל (שופטים ו,יב), ואומר: אל תבוז כי זקנה אמך (משלי כג,כב). עת לעשות לה' הפרו תורתך (תהלים קיט,קכו), [ר' נתן אומר הפרו תורתך עת לעשות לה'].[79]

78 הנוסח על פי כ"י קאופמן (סוגריים רגילים מסמנים את מחיקותיו של המגיה ואילו סוגריים מרובעים את הוספותיו) בתוספת פיסוק והשלמת קיצורים. מספור המשניות הוא על פי המקובל בדפוסים. שינויים והכרעות נוסח החשובים לענייננו נידונים בהערות שוליים במהלך המאמר.

79 על תוספת זו ראו אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 975.

והנשים אחריהם. מאן דמר הנשים תחילה שהן גרמו מיתה לעולם,[6] מאן דמר האנשים תחילה מפני כבוד בנות ישראל שלא יהו מביטין בנשים.[7]

מסוגיות הבבלי והירושלמי ברור כי נשים היו מלוות את המת,[8] וברור שהן רשאיות ללוותו. השאלה היחידה הנידונה היא מהו מקומן בהלוויה. משני התלמודים ומכל השיטות ברור שצריכה להיות הפרדה בין הגברים והנשים, אלא ששיטה אחת העדיפה שיודגש הדבר שהנשים הן אלו שגרמו מיתה לעולם, ולא חשו בעת ההלוויה לפן מסוים של הצניעות – ראיית הגברים את הנשים; ואילו שיטה אחת הציבה את עניין הצניעות בראש, והיא חוששת לעניין זה גם בעת ההלוויה, ולכן לפיה נשים הולכות בסוף. טעמה של השיטה השנייה נעוץ בהווה ההלכתי הריאלי – כיצד תישמר הצניעות בעת ההלוויה, ואילו טעמה של השיטה הראשונה נעוץ בעבר הארכיטיפי של חטא חוה.

השקיפות של הסוגיות בתלמודים ברורה גם מתוך דיוני הראשונים, אשר עולה מהם כי גדרי הצניעות הם השאלה היחידה הנמצאת בבסיס הדיון. כך היא הערת התוספות על אתר (ד"ה „נשים") בהבנת שיטת ר' יהודה, המסבירה שאין להקשות הכיצד ר' יהודה אינו חושש לעניין הצניעות, „דכיון דשעת צער הוא ליכא למיחש להרהור." כאמור, בדיוק בנקודה זו מוצגת גישה חולקת בירושלמי („שלא יהו מביטים בנשים"). כך מקשה גם המרדכי (סנהדרין, סימן תרפד), וגם מתוך דבריו משמע שעניין הצניעות הוא העניין היחידי הנדון בסוגיות אלו:

> ותימה היאך יוצאות לפני האנשים שלא יסתכלו בהם, הא אשכחן בפרק החליל[9] שהקיפוה לעזרת הנשים גזוזטראות כדי שלא יסתכלו בנשים. וי"ל הכא כיון דעת צער הוא ליכא למיחש. ובירושלמי דפרקין פליגי ביה. ועל מנהג שלנו היה תמה ר"י בר אברהם שבשעת הולכת המת לבית הקברות יוצאות הנשים לבסוף, ובחזרה יוצאות תחילה, והיה מפרש המנהג כמ"ד יוצאות לבסוף, וכיון שהן אחרונות בשעת הוצאת המת א"כ יש להן להיות ראשונות בשעת חזרה שלא לעבור דרך עליהן.[10]

6 ראו בראשית רבה (וילנא) פרשה יז: „ומפני מה הן מהלכות אצל המת תחלה אמר להם על ידי שגרמו מיתה לעולם."

7 מעניין הוא שלפי המאן דאמר האחרון החשש הוא לכבודן של הנשים, שאם הגברים יביטו בהם בעת ההלוויה ייפגע כבודן, ולא מפני שהנשים עלולות להכשיל את הגברים. כך דייק גם ר' מנשה קליין, שו"ת משנה הלכות (ז' כרכים; ברוקלין: מכון משנה הלכות גדולות, תשנ"ח) כרך י, מדור התשובות, סימן רטו, מלשון הירושלמי שנקט לשון „מפני כבודן" ולא מפני „מכשול."

8 אם כי לא ברור אם היו נכנסות לבית החיים, וראו להלן בסעיף על „פסיקת רבי יוסף קארו."

9 בבלי, סוכה נא ע"ב: „תנו רבנן: בראשונה היו נשים מבפנים ואנשים מבחוץ והיו באים לידי קלות ראש, התקינו שיהו נשים יושבות מבחוץ ואנשים מבפנים. ועדיין היו באין לידי קלות ראש. התקינו שיהו נשים יושבות מלמעלה ואנשים מלמטה. היכי עביד הכי והכתיב הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל. אמר רב קרא אשכחו ודרוש וספדה הארץ משפחות משפחות לבד משפחת בית דוד לבד ונשיהם לבד. אמרו והלא דברים קל וחומר. ומה לעתיד לבא שעוסקין בהספד ואין יצר הרע שולט בהם אמרה תורה אנשים לבד ונשים לבד, עכשיו שעסוקין בשמחה ויצר הרע שולט בהם על אחת כמה וכמה." רש"י, שם: „שעוסקין בהספד – באותה שעה, והמצטער אינו מיקל ראשו מהר, ועוד, שאין יצר הרע שולט, כדקאמר קרא והסירותי את לב האבן, ולקמן אמר שהקדוש ברוך הוא שוחטו וכו', אמרה תורה וכו'."

10 גולינקין מפרש את תמיהתו של ר"י ב"ר אברהם „על מנהג שלנו" כמוסבת על עצם השתתפות נשים בהלוויה, ושיש כאן חשש מדברי ריב"ל בברכות (ראו להלן בסעיף על „אגדתא וזוהר"). שמלאך המוות נמצא בין הנשים בחזרתן מן המת. ראו דוד גולינקין, „תשובה בעניין השתתפותן של נשים בהלוויות."

הזוהר, והוא התקבל להלכה אצל פוסקים רבים. אין מטרתי לדון בהתקבלות הנוהג בקהילות השונות, אף שאזדקק גם לכך. עיקר הדברים מכוונים לתהליך הפסיקה עצמו ולבחינת הגורם שהשפיע על כל פוסק – הלכה צרופה או קבלה.[3] בחיתום הדברים אראה שייתכן שהשתלשלות הנוהג בעניין כניסת נשים לבית החיים השפיעה על יצירת מנהג מאוחר יחסית באשכנז – אי כניסת נשים נידות לבית הקברות.

הדיון התלמודי ובראשונים

הדיון התלמודי בהשתתפות נשים בהלוויית המת נמצא במסכת סנהדרין דף כ ע״א. הגמרא מביאה ברייתא המציינת מחלוקת בין רבי יהודה לחכמים בנוגע למקום הליכת הנשים בהלוויה – לפני המיטה או לאחריה. לחכמים הדבר תלוי במנהג המקום, ולרבי יהודה מקום הנשים הוא תמיד לפני המיטה:[4]

> תנו רבנן: מקום שנהגו נשים לצאת אחר המיטה יוצאות, לפני המיטה יוצאות. רבי יהודה אומר לעולם נשים לפני המיטה יוצאות, שכן מצינו בדוד שיצא אחר מיטתו של אבנר.[5]

המקבילה בירושלמי (שם ב, ג [כ ע״ב]) מציגה באופן שונה מעט את שתי השיטות, ולפיה יש הסוברים שנשים הולכות תחילה, ויש הסוברים שנשים הולכות בסוף. הירושלמי גם חושף את טעמי המחלוקת בין שתי השיטות:

> אית תניי תני הנשי׳ מהלכות תחילה והאנשים אחריהם ואית תניי תני אנשים תחילה

הוצאת ספרים ע״ש י״ל מאגנס, האוניברסיטה העברית, תשמ״ד). על סמכותו ההלכתית של ספר הזוהר ראו ישראל משה תא-שמע, הנגלה שבנסתר: לחקר שקיעי ההלכה בספר הזוהר (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, תשנ״ה); יהודה ליבס, ״הזוהר כספר הלכה״ תרביץ סד (תשנ״ה) עמ׳ 581–605; וראו בפרק החמישי אצל משה חלמיש, הקבלה בתפילה, בהלכה ובמנהג (רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תש״ס).

3 פעמים הפער בין ההלכה לנוהג המקובל רב, וגם תופעה זו מוכרת מתחומים אחרים, וראו להלן.

4 בתלמוד הבבלי, שבת קנג ע״א מצוין מנהגם השונה של בני גליל ובני יהודה בעת ההספד. רש״י שם מסביר שבגליל היו סופדים לפני המיטה וביהודה לאחר המיטה, מקום הליכת הנשים שונה בהתאם ותלוי במנהג המקום. ראו ר׳ ראובן מרגליות, מרגליות הים: מסכת סנהדרין (ירושלים: מוסד הרב קוק, תשמ״ח) על אתר בסנהדרין, סעיף ו.

5 חכמים שם דוחים את ראייתו של רבי יהודה, ומוכיחים מן הכתוב שדוד היה יוצא מבין האנשים ונכנס לבין הנשים במטרה לפייסם. אגב, לא ברור כיצד דברי חכמים, שדוד היה ״יוצא מבין האנשים ונכנס לבין הנשים, ויצא מבין הנשים ונכנס לבין האנשים״ מפריכים את דברי ר׳ יהודה שנשים יוצאות אחר המיטה. לדעת דוד הלבני, ״מקורות ומסורות על סנהדרין: שני הפרקים הראשונים״ בתוך: דוד גולינקין ואחרים, עורכים, תורה לשמה: מחקרים במדעי היהדות לכבוד פרופסור שמא יהודה פרידמן (ירושלים: אוניברסיטת בר-אילן, בית המדרש לרבנים באמריקה ומכון שכטר למדעי היהדות, תשס״ח) עמ׳ 112, המחלוקת בין רבנן ור׳ יהודה בברייתא הושפעה מהדו-שיח שהתנהל ביניהם במשנה (כ ע״א) העוסקת בדיני המלך: לשיטת תנא קמא אם המלך אבל הוא אינו יוצא מפלטרין שלו, ור׳ יהודה חולק ואומר שאם רוצה לצאת אחר המיטה יוצא, וההוכחה היא שדוד יצא אחר מיטתו של אבנר. חכמים אומרים לר׳ יהודה במשנה שאין הוכחה ממעשה דוד, כי מטרתו הייתה לפייס את העם. בברייתא הנדונה בגמרא הדו-שיח שבין חכמים לר׳ יהודה שונה, שכן הוא עוסק בפן העקרוני של הליכת נשים לצד המיטה. דברי חכמים במשנה גרמו לחזרה עליהם גם בברייתא, אלא שכאן הם אינם מתאימים לדברי ר׳ יהודה.

אמר רבי יהושע בן לוי, שלשה דברים סח לי מלאך המות [...] ואל תעמוד לפני הנשים בשעה שחוזרות מן המת, מפני שאני מרקד ובא לפניהן וחרבי בידי ויש לי רשות לחבל. ואי פגע מאי תקנתיה? לינשוף מדוכתיה ארבע אמות, אי איכא נהרא ליעבריה, ואי איכא דרכא אחרינא ליזיל בה, ואי איכא גודא ליקו אחורא, ואי לא ליהדר אפיה ולימא ויאמר ה' אל השטן יגער ה' בך וגו' (זכריה ג ב) עד דחלפי מיניה.[15]

דברי ריב"ל מעידים שנשים משתתפות בהלוויית המת, ודווקא בשל כך יש להיזהר מלפגשן בעת החזרה מהקבורה.

כאמור רוב הראשונים שדנו בעניין השתתפות נשים בהלוויה התייחסו רק אל הברייתות שבבבלי ושבירושלמי. אולם פסיקתו של ר' שמשון בר צדוק, תלמיד המהר"ם מרוטנבורג, מוסבת גם אל האגדתא שבברכות: „כשחוזרים מבית הקברות לבתיהם אומרים ובלע המות (ישיעה כה ח) [...] הנשים הולכות לבתיהן תחלה, לפי שמלאך המות והשטן מרקדין לפניהם."[16]

רעיון דומה לאגדתא המוזכרת מובע בצורה מורחבת בדברי הזוהר, פרשת ויקהל, דף קצו ע"א-ע"ב:

אר"ש האלהים, רובא דעלמא לא מיתו עד לא מטא זמנייהו, בר דלא ידעי לאסתמרא גרמייהו. דהא בשעתא דמיתא אפקי ליה מביתיה לבי קברי מלאך המות אשתכח ביני נשי. אמאי ביני נשי? דהכי הוא אורחוי מיומא דפתי לחוה ובגינה גרים מותא לכל עלמא, ועל דא קטיל בר נש וגוברי אשתכחו עם מיתא, עאל ביני נשי בארחא ואית ליה רשו למקטל בני נשא, ואסתכל באנפייהו בארחא דאתחזיאו קמיה משעתא דמפקי ליה מביתיה לבי קברי עד דאהדרו לביתייהו, ובגיניהון גרים מותא לכמה גוברין בעלמא עד לא מטא זמנייהו, ועל דא כתיב ויש נספה בלא משפט (משלי יג כג). בגין דסליק ואסטין ואדכר חובוי דבר נש קמיה קודשא בריך הוא, ואתדן על אינון חובין ואסתלק עד לא מטא זמניה. מאי תקנתיה? בשעתא דנטלי מיתא לבי קברי יהדר בר נש אנפוי וישבוק לנשי בתר כתפוי, ואי אינון מקדמי יהך לאחורא בגין דלא יתחזי עמהון אנפין באנפין, ולבתר דמהדרי מבי קברי לא יהדר בההוא ארחא דנשי קיימן ולא יסתכל בהו כלל, אלא יסטי בארחא אחרא. ובגין דבני נשא לא ידעי ולא מסתכלן דא, רובא דעלמא אתדנו בדינא ואסתלקו עד לא מטא זמנייהו. א"ר אלעזר אי הכי, טב ליה לבר נש דלא יוזיף למיתא. א"ל לא, דהא בר נש דאסתמר כהאי גוונא אתחזי לארכא דיומין, וכל שכן לעלמא דאתי.

גם על פי הזוהר מלאך המוות נמצא בין הנשים בשעה שחוזרות מן המת,[17] ובאותם רגעים

אינה מטיבה עם הנשים, אך פער רב יש בין הקשר בין נשים ומוות העולה מגישה זו בירושלמי לקשר שבין נשים ומוות העולה מדברי האגדתא והזוהר.

15 ראו פירושו של ר' יוסף חיים, בן יהודע (ד' כרכים; ירושלים: י' סאלם, תשנ"ח) כרך א, לאגדתא זו המציין „ולכן נוהגים עתה שאין הנשים הולכים בהלוויית המת." וראו שם את פירושו בעקבות דברי האר"י שמלאך המוות מדבר דווקא עם הנשים, הואיל והן „מצד הדין" וכן היה גם בראשית הבריאה שהנחש בחר לדבר דווקא עם חוה. בעקבות אגדתא זו הדגישו כמה פוסקים את הסכנה דווקא בפגישת נשים בחזרתן מן המת, יותר מפגישה אתן בבית הקברות עצמו. אגדתא זו מצוטטת במחזור ויטרי, סימן רעה ובסידור רש"י, סימן תקעח.

16 תשב"ץ, מהדורת ורשה, סימן תנז.

17 את הקשר שבין מלאך המוות ונשים יש לראות בראייה רחבה הבאה לידי ביטוי בהערות תלמודיות רבות, שלפיהן נשים נקשרות עם עולם הכשפים. על פי הזוהר, מקורו של כוח הכישוף נערץ כאמור

לאור זאת ברורה פסיקתו של הרמב"ם (משנה תורה, הלכות אבל יב, יא): „ומקום שנהגו נשים לצאת לפני המטה יוצאות לפני המטה, לאחר המטה יוצאות לאחר המטה."[11] כן היא גם פסיקת הטור (יורה דעה סימן שנט), וכן פסיקת רוב הראשונים.[12]

גם מתוך ברייתא המובאת במסכת מועד קטן כד ע"א–ע"ב ובקידושין פ ע"ב, ובצורה מורחבת במסכת שמחות ג, ב, משמע שנשים השתתפו בטקס הקבורה. הברייתא עוסקת באופני הקבורה של ולד שמת, ולפיה אין צורך שקהל רב ילווה תינוק בן יומו שנפטר, ודי בשלושה אנשים שילוהו – אישה אחת ושני גברים או גבר אחד ושתי נשים (שנוי במחלוקת). אולם ולד בן שלושים יום ומעלה שנפטר יוצאים ללוותו נשים וגברים:

> היוצא בחיק נקבר באשה אחת ובשני אנשים, אבא שאול אומר באיש אחד ובשתי נשים [...]. ואין עומדין עליו בשורה, ואין אומרים עליו ברכת אבלים, עד שיהא בן שלשים יום. בן שלשים יום יוצא באנשים ובנשים, בגלוסקמא ובאגפיים עד שיהא בן שנים עשר חדש. בן שנים עשר חדש יוצא באנשים ובנשים ובגלוסקמא ובכתף עד בן שלש שנים.

מהלשון „נקבר באשה אחת" יש לדייק שהנשים נכחו בטקס הקבורה עצמו ולא רק השתתפו בליווי התינוק המת.[13]

אגדתא וזוהר

רוח אחרת לגמרי מהדיון התלמודי ומדברי הראשונים עולה מאגדתא בבבלי ומדברי הזוהר. אלו צובעים את הימצאותן של נשים בבית הקברות בצבעים שליליים,[14] ומחברים בין מלאך המוות לנשים המשתתפות בהלוויית המת. כך הם דברי הבבלי במסכת ברכות נא ע"א:

תשובות ועד ההלכה של כנסת הרבנים בישראל ב (תשמ"ז) עמ' 34. אולם לדעתי תמיהתו של ר"י קשורה בפן הצניעותי שאינו מתקיים לדעתו בהלוויות על פי המנהג המתואר, שכן אם בהליכה לבית הקברות נשים יוצאות בסוף ובחזרה הן חוזרות ראשונות, הרי שהן חולפות על פני הגברים ואין זה לכבודן שיביטו בהן.

דניאל שפרבר, מנהגי ישראל: מקורות ותולדות (ח' כרכים; ירושלים: מוסד הרב קוק, תשמ"ט) ו:קג בהערה, ציין לספר הפרדס יט ע"ב (מהדורת עהרענרייך, עמ' עב) שכתב: „אסור להתערב הנשים עם האנשים בין בסעודה בין במחול בין בכל עניין, אלא נשים לבד והאנשים לבד, מקל וחומר. ומה אם בעונת האבל כתיב 'וספדו בית ישראל משפחות משפחות לבד משפחת בית דוד לבד ונשיהם לבד וגו'" (השוה זכריה יב יב), המשתה והשחוק על אחת כמה וכמה, מפני שיצר הרע מתגרה בם."

11 העובדה שגם בפסיקת ההלכה הועמדה ההלכה על מנהג המקום, מחזקת את קריאת הסוגיות שיש כאן דיון בגדרי צניעות ותו לא.

12 ראו רשימת הראשונים הפוסקים על פי הבבלי בסנהדרין ועל פי הירושלמי אצל גולינקין, „תשובה," עמ' 39, הערה 9. גם האחרונים דנים בשאלת ההפרדה בין המינים ובעניין הצניעות סביב הסוגיות התלמודיות הנזכרות. כך למשל ר' מנשה קליין בשו"ת משנה הלכות, שם, מעיר על השיטה שלפיה נשים הולכות בראש ואין לחשוש להרהור בעת צער, „הא בש"ס דילן אדרבה עושה ק"ו מהספד ועת ספוד:" הוא מחדש שיש להבחין בין מצבים שונים: כשיושבים או כשעומדים במקום אחד צריך לעשות הפרדה בין אנשים לנשים, „אבל ביוצאות והוא עת צרה ליכא למיחש להאי:" הוא מוסיף שלשיטה זו אין לחשוש גם משום יצר הרע, משום שמדובר בפרק זמן קצר יחסית, וזו עת צרה ומדובר בשעת יציאה ולא התכנסות במקום אחד.

13 גם מדברי ר' ישמעאל במשנה, מועד קטן ג, ח משמע שנשים נטלו חלק בהלוויה: „נשים במועד מענות אבל לא מטפחות. ר' ישמעאל אומר אם היו סמוכות למטה [של מת] מטפחות." אמנם מכאן אין עולה בבירור שהיו נכנסות לבית החיים, לשיטת אלו הרוצים להבחין בין ליווי המיטה לבין כניסה לבית העלמין (ראו להלן), אין סיוע ממשנה זו.

14 אמנם גם שיטת התלמוד הירושלמי המציבה את הנשים בראש המיטה מפני ש„גרמו רעה לעולם"

הדיוק של ר״מ טוקצינסקי בלשון הזוהר מוסב על החלק העוסק בהמלצה לאדם כיצד לא יגיע לאותו מפגש עם המשחית שניתנה לו רשות להשחית באותה שעה: „ולבתר דמהדרי מבי קברי לא יהדר בההוא ארחא דנשי קיימן ולא יסתכל בהו כלל.״ אולם ספק אם יש להבין את דברי הזוהר כפי שמציע ר״מ טוקצינסקי. נראה לי שהמשפט „בההוא ארחא דנשי קיימן״ אינו בא לציין שנשים משתתפות בהלוויית המת אך אינן נכנסות לבית החיים, אלא הוא תיאור של סיטואציה ברורה לכול, והיא פשט התלמוד, שקיימת הפרדה בין גברים ונשים בעת ההלוויה (בהליכה ובבית הקברות עצמו), ועל הגבר הדואג לשלומו להקפיד לא להיכנס למתחם הנשי. בכך נשארת התמיהה הכיצד כתב ר״י קארו שכך כתוב בזוהר? בפשטות דומה שהוא משלים על פי עצמו את המסקנה המתחייבת לדעתו מדברי הזוהר. הוא נותן דגש לרישה של הזוהר, ומתעלם מדברי הסיפה – תשובת רשב״י לר׳ אלעזר. על פי הבנתו המצב המזדמן לאדם בפגשו אישה השבה מן המת כה מסוכן, עד שללא ספק כוונת הזוהר היא כי יש למנוע מן הנשים לצאת לבית הקברות, על אף הסיפה.[19]

קריאתו של ר״י קארו את הזוהר באה לידי ביטוי בפסיקתו בשולחן ערוך, שם:

> (א) מקום שנהגו לצאת נשים לפני המטה יוצאות. מקום שנהגו לצאת לאחר המטה יוצאות. ועכשיו נהגו שאין יוצאות אלא לאחר המטה, ואין לשנות; (ב) יש למנוע מלצאת נשים לבית הקברות אחר המטה.

בפשטות, בהלכה א׳ קובע ר״י קארו את ההלכה הצרופה העולה מן התלמודים, הלכה המחייבת את הכול ושעניינה גדרי צניעות – הפרדה בין נשים לגברים. בהלכה ב׳ הוא קובע הלכה על פי דברי הזוהר.[20] אולם לא כך הבין השפתי כהן (= ש״ך: ר׳ שבתי הכהן כ״ץ) את היחס בין שתי ההלכות, ואלו דבריו: „יש למנוע כו׳ – כלומר שיצאו אחר המטה וכדלעיל סעיף א׳, אבל יש למנוע שלא יצאו לבית הקברות אחר המטה שאם עושים כן גורמים רעה לעולם ח״ו.״ ר׳ יוסף שאול הלוי נתנזון, בעל הגהות יד שאול, הסביר את דברי הש״ך:

> כוונת הש״ך ליישב דבס״א מבואר דיש מקומות שיוצאות לפני המטה ועכשיו נהגו שאין יוצאות אלא אחר המטה, ואח״כ כתב שיש למנוע, וע״ז מחלק דבעיר יש מקומות, אבל בבה״ק ודאי יש לחוש שלא יצאו אחר המטה.

הש״ך מחלק בין ליווי המת בעיר – בזה נוטלות הנשים חלק ואין חשש סכנה, לבין כניסת הנשים לבית הקברות – זאת יש למנוע מן הנשים. על פי הבנה זו, אין מחלוקת בין הגמרא לזוהר, שכן דברי הגמרא מועמדים בעיר, ודברי הזוהר בבית הקברות.[21]

19 מעניין שר״י קארו סומך את דבריו על דברי הזוהר ואינו מזכיר כלל את האגדתא שבבבלי. שמא דברי הבבלי בהיותם אגדתא אינם מחייבים, ואילו לדידו דברי הזוהר הם הדרכה מעשית מחויבת. אולם ייתכן שיש מכאן חיזוק מה לשיטתו של ר״מ טוקצינסקי, שכן לדידו אכן רק בזוהר כתוב שאין לנשים להיכנס לבית הקברות, אך בדברי ריב״ל שבברכות לא נאמר דבר זה. ברם העובדה שר״י קארו אף אינו מזכיר כלל את האגדתא מחזקת לדעתי את האפשרות הראשונה.

20 כך לשונו של בית הילל (ר׳ הלל הירח) על אתר: „ועכשיו נהגו שאין יוצאות אלא לאחר המיטה ואין לשנות – וכדי שלא תקשי אהדדי ממה שכתב בס״ב יש למנוע מלצאת נשים לבית הקברות אחר המטה עכ״ל, א״כ משמע שאסור לצאת הנשים אחר המטה, ולעיל מיניה כתב ועכשיו נהגו שאין יוצאות אלא לאחר המטה וכתב על זה ואין לשנות. ונראו לפרש הא דכתב ואין לשנות הוא אירי מדינא דגמ׳ שלנו. והא דכתב יש למנוע וכו׳ הוא מדברי הזוהר בפרשת ויקהל, והביאו הב״י בסי׳ זה.״

21 כך כאמור מיישב גם הרי״מ טוקצינסקי בין הזוהר והגמרא, ראו גשר החיים, כרך א. פרק יד, סעיף טו. הערה 6. אולם לעניות דעתי בפשטות על פי סוגיות הגמרא לא ניתן להבחין בין הליכה בעיר עצמה

ניתנת לו רשות לחבל בכל אדם. לפיכך ההמלצה המתבקשת, שהיא בגדר חובה, שאין להסתכל כלל בנשים החוזרות מן המת, ואם בכל זאת נפגש אתן האדם, מוצעות לו דרכים שונות לחמוק מהן, ובעצם ממלאך המוות.

שני עניינים מודגשים בזוהר יותר מן האגדתא שבבבלי. האחד, המציאות המתוארת לעיל, שלפיה מלאך המוות נמצא בין הנשים בחזרתן מן המת, גורמת לכך שיש אנשים שנקטפו מן העולם טרם זמנם, מודגשת יותר בזוהר. בבבלי מופיע רק המשפט „ויש לי רשות לחבל.״ אגב, בזוהר מודגשת במיוחד פגיעתו של מלאך המוות דווקא בגברים. עניין אחר, מהותי, מופיע בסוף דברי הזוהר ואין לו כלל הד באגדתא שבבבלי. לאור תיאור המצב המסוכן שיש לנפגש עם נשים כשהן חוזרות מן המת, שואל ר׳ אלעזר את אביו אם המסקנה המתבקשת היא שעדיף לו לאדם שלא ללוות כלל את המת, כדי שלא יכניס את עצמו למצב של סכנה. ר׳ שמעון שולל מסקנה אפשרית זו, שכן מי שהולך להלוויית המת ומצליח לשמור על עצמו מהיתקלות בנשים, זוכה לאורך ימים בעולם הזה וכל שכן זוכה לעולם הבא. לא עלה על דעתם של רשב״י ושל בנו למנוע מנשים להשתתף בהלוויה, אף שייתכן שזה הפתרון הפשוט ביותר לאותה מציאות מסוכנת המתוארת לעיל.

בפשטות מן הזוהר ברור שנשים יכולות ללוות את המת, אלא שיש לגברים להיזהר ביותר מלפגשן. יחד עם זאת קיים פער מסוים בין הרישה והסיפה של הזוהר. התיאור ברישה מדגיש שפגישת נשים החוזרות מן המת היא כה מסוכנת ויש בה לקצר גם את חייו של הזכאי, ששאלתו של ר׳ אלעזר כה מובנת והגיונית, ולולא דברי ר׳ שמעון ייתכן שהתשובה לשאלתו הייתה הן.

פסיקת רבי יוסף קארו

כאמור, הטור (יורה דעה שנט) פסק בעניין לוויית נשים את המת כפי העולה מן הגמרא ובלשון הדומה ללשון הרמב״ם: „מקום שנהגו נשים לצאת לפני המטה יוצאות מקום שנהגו להיות אבלים הולכין לפני המטה הולכין.״ על פסיקה זו מעיר הבית יוסף (ד״ה „מקום״): „ובספר הזוהר פרשת ויקהל כתוב שיש למנוע לנשים מלצאת לבית הקברות, מפני שאם יוצאות גורמות רעה לעולם, וכן ראוי למנען.״ לדידו של ר״י קארו פשט הזוהר הוא שיש למנוע מן הנשים לצאת לבית הקברות, דוק בלשונו: „בספר הזוהר [...] כתוב שיש למנוע.״ הוא מוסיף ומחזק את דבריו „וכן ראוי למנען.״ רוצה לומר, בידוע לי שאין הלכה זו נמצאת בתלמוד, אך זוהי ההלכה או ההנהגה הראויה.

כיצד ייתכן שר״י קארו קורא את הזוהר באופן שברור לו ש„כתוב״ בזוהר שיש למנוע מנשים לצאת לבית הקברות, בעוד שכאמור פשט הזוהר הוא שיש להיזהר מלפגוש את הנשים בחזרתן מן המת? לדעת ר״מ טוקצינסקי[18] הבנת בית יוסף ולהלן השולחן ערוך מתוך הזוהר שנשים לא תלכנה לבית הקברות היא מדויקת, שכן „המדקדק בלשון הזוהר שם שישאירו את הנשים מקמי דמטי לקבר, וכשחוזרין מן הקבר לא יפגשו בפני נשי שנשארו קיימות במקומן.״ לפי הצעה זו אכן „כתוב״ בזוהר שנשים לא תיכנסנה לבית הקברות: נשים רשאיות ללוות את המת, אך הן אינן נכנסות לבית החיים.

בזוהמה שהטיל הנחש בחוה. ראו בהרחבה אברהם גרוסמן, חסידות ומורדות: נשים יהודיות באירופה בימי הביניים (ירושלים: מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, תשס״א) עמ׳ 43–47, ובהפניות שם.

18 ר׳ יחיאל מיכל טוקצינסקי, גשר החיים (ב׳ כרכים; ירושלים: דפוס סולמן, תש״כ) כרך א, פרק יד, סעיף טו, הערה 6.

שם שמלאך המות נמצא בין הנשים המלוות את המת ויכול להזיק לכל הנפגש אתם פנים כנגד פנים, ומסיים) מאי תקנתיה יהדר בר נש אנפוי וישבוק [...]. אמר רבי אלעזר (מקשה) אי הכי טב ליה לבר נש דלא יוזיף (פירוש ילוה) למיתא, א"ל לא [...]. הרי מבואר אדרבא איפכא, דהיה קשה לרבי אלעזר דטב ליה לבר נש דלא לוזיף למתא, ולא נזכר כלל למנוע לנשים, רק השיבו יזהרו האנשים היטב שלא לאסתכל בהו ויזכו לחיי עולם הזה ועולם הבא. ודבר זה מהתימא גדולה על הב"י והאחרונים שנמשכו אחריו ולא הרגישו בזה.

האורח מישור טוען שדברי הסיפא של הזוהר, כלומר תשובתו של רשב"י לר' אלעזר, מוכיחים כי המסקנה העולה מדברי הזוהר היא שיש להיזהר מאוד מלפגוש נשים בחזרתן מן המת, אך בשום פנים ואופן אין מסקנת הדברים שיש למנוע מנשים ללוות את המת.

גם ר' יעקב בן שמואל מצויזמיר חולק בשו"ת בית יעקב (סימן עב) על פסיקת ההלכה של ר"י קארו. שכן מן הגמרא שלנו מוכח בבירור שאין למנוע מנשים ללכת לבית הקברות, שהרי נאמר בה מפורשות שנשים ליוו את המת. יתר על כן, מכך שהגמרא מציינת שדוד המלך היה נכנס בין הנשים (והאנשים) במטרה לפייסם מוכח לדבריו שאין סכנה בדבר, אחרת דוד לא היה נכנס בין הנשים. הוא מוסיף ומדייק מהשיטה המובאת בירושלמי ומוזכרת בתוספות שנשים הולכות בסוף המיטה „לפי שגנאי לבנות ישראל שיסתכלו בהם אנשים" שגנאי יש כאן אך לא סכנה. לפיכך מסקנתו היא ש„לעולם יש היתר [לנשים ללכת לבית הקברות] רק שלא יסתכל אנפין באנפין ממש".

דבריו אלו של בעל הבית יעקב הם תשובה לשאלה „אם יש סמך בגמ' דידן מה שמונעים נשים לילך לבית הקברות כשמלוין את המת?" לאור תשובתו ברור שאין הוא מקבל את דברי הש"ך שהובאו למעלה שיש להבחין בין הליווי בעיר לבין הכניסה לבית הקברות.

בסוף דבריו הוא מנסה בכל זאת ליישב בין דברי הגמרא והזוהר, ומציע שגם לדברי הזוהר הסכנה והחשש ממלאך המוות קיימים רק כשמדובר בהלוויה של אדם שמת על מיטתו, אולם במקרה של אדם שנהרג או נרצח אין חשש ממלאך המוות.

בחיתומו של סעיף זה, מעניינת היא הערתו של רא"א אייזיק הירשוביץ (איש קאוונא ופיטרסבורג) באוצר כל מנהגי ישורון (עג, ג). הוא מביא את לשון השולחן ערוך שיש למנוע מנשים ללכת לבית הקברות וכותב:

> ומקורו מזוהר ויקהל. הטעם משום שבעת ההספד והקבורה באים אנשים ונשים בערבובי' וזה דוחק את זה ויש לחוש להרהור במחשבות אסורות במקום הראוי להרהר בתשובה. לזאת מה טוב שיתרחקו אז הנשים מן האנשים, ולהפחיד את ההמון נתנו טעם כמו שעלה על לבם שיתקבל.

מטרתם של דברי ה„הפחדה" שבזוהר היא רק ליישב את הלכות הצניעות על לב העם, ואין בהם עניין מהותי מצד עצמם.

גלגולה של הלכה קבלית

למן הרגע ששילב ר"י קארו את הזוהר בפסיקת ההלכה אנו מוצאים בדברי הפסיקה ובתיאורי הנהגות רצויות את שני העקרונות השונים בדבר הליכת נשים לבית קברות משמשים יחד ולעתים בערבוביה. דהיינו, עיקרון אחד הלכתי מובהק העולה מהתלמוד – עניין הצניעות

אין לתמוה על כך שר״י קארו פסק על פי הקבלה, שכן פסיקות רבות שלו מבוססות על הזוהר,[22] ואולם האופן שבו נקרא הזוהר על ידו מתמיה, שכן יש בו התעלמות מפשט הדברים ובפרט מהסיפה שלהם.[23]

השגות הפוסקים על פסיקתו של ר״י קארו

להלכה שהובאה לעיל אצל ר״י קארו בשולחן ערוך, ושלפיה יש למנוע מנשים ללכת לבית הקברות, התנגד נחרצות ר׳ משה פורטו כהן אשכנזי מקרימונה, בן המאה הט״ז, תלמידו של ר׳ אברהם פורטו כהן.[24] התנגדותו של אמפ״ך מבוססת על עמדתו העקרונית נגד שילוב קבלה בהלכה.[25]

רוב נושאי הכלים של הטור והשולחן ערוך וכן אחרונים רבים החזיקו אחרי ר״י קארו בקריאתו המסוימת את דברי הזוהר, וחזרו והפנו לזוהר. אולם קריאה זו לא קיבלה הסכמה מכולם, ויש שהשיגו על האופן שבו הפנים ר״י קארו את המסר של הזוהר. אולם בניגוד לאמפ״ך אין מובעת בדבריהם התנגדות עקרונית לשילוב הקבלה בהלכה, אלא שלטענתם המסר העולה מהזוהר אחר הוא.

התפלמסות מסוג זה עם דברי ר״י קארו נמצאת בדברי האורח מישור לר׳ יוחנן קרמניצר. האורח מישור מגיב על דברי ר׳ משה איסרלס (רמ״א) בדרכי משה הארוך. הרמ״א מצטט את דברי ר״י קארו בבית יוסף ואת הפניתו לזוהר.[26] על תמימות דעים זו של הרמ״א עם הבית יוסף וכן על קריאתו של ר״י קארו את הזוהר תמה האורח מישור, וכה דבריו:

> רבינו [הרמ״א] נמשך אחרי דברי ב״י וכן נמשכו אחריו כל האחרונים. ואשתומם כשעה חדא דבזוהר שם פ׳ ויקהל אינו מבואר שם כלל כמשמעות הב״י [...]; (ומבאר

לבין הימצאות בבית הקברות. על חילוקו של הש״ך ניתן להקשות גם מהגמרא בברכות וגם מהזוהר. בעניין זה ראו שו״ת שבט הלוי (ר׳ שמואל ווזנר), ב, סימן ריב, שהבנת הש״ך אינה מחויבת, ולדבריו אחרי שהביא המחבר את סעיף ב; אז עיקר פסיקתו שאין לנשים לצאת כלל להלוויה, לא שנא בעיר לא שנא כניסה ממש לבית קברות.

22 כן הם דברי כץ, הלכה וקבלה, עמ׳ 68: „קלט הוא [ר״י קארו] מן הזוהר יותר מכל פוסק אחר לפניו, וכן העניק להוראותיו סמכות מרחיקת לכת יותר משעשו קודמיו״ על מעורבותו של ר״י קארו בקבלה ועל המקום שתופס הזוהר בפסיקתו ראו למשל דוד תמר, מחקרים בתולדות ישראל בארץ ישראל ובאיטליה (ירושלים: מוסד הרב קוק, תשל״ג); יהודה צבי ורבלובסקי, רבי יוסף קארו בעל הלכה ומיסטיקן, תרגם יאיר צורן (ירושלים: מאגנס, תשנ״ו); ישראל תא-שמע, הנגלה שבנסתר, נספח ג; חלמיש, הקבלה בתפילה, פרק שביעי, וראו את ההפניות הביבליוגרפיות המובאות שם. בעמ׳ 179 חלמיש כותב שאכן הסתייע ר״י קארו בכתביו במקורות קבליים, והוא העניק לגיטימיות להוראות על פי הקבלה, אך לא עלה בידו, של חלמיש לקבוע כללים לדרכו של ר״י קארו, ושם, עמ׳ 167, הוא מביא כדוגמה את פסיקתו הנדונה כאן של ר״י קארו.

23 ולולא שהוא עצמו בבית יוסף הפנה לזוהר שבפרשת ויקהל הייתי חושדת שמדובר בפסקה אחרת בזוהר שאיננה בידינו, וזאת לאור לשונו: „בזוהר כתוב.״

24 שו״ת אמפ״ך, סימן ח, דף קיט, ב. הובא אצל מאיר בניהו, „ויכוח עם הקבלה,״ דעת 5 (תש״ם) עמ׳ 104.

25 בניהו, „ויכוח עם הקבלה.״

26 גולינקין התעלם מדברי הרמ״א (או שנעלמו מעיניו), ולכן אינו מוצא לשיטתו של ר״י קארו אח ורע מבין פוסקי דורו, ומציין שרק שני אחרונים הוסיפו את התנאי שאין להסתכל בנשים בהתאם לזוהר, ר׳ אהרן ברכיה (ראו להלן) ור׳ יוסף יוזפא האן נורדלינגן מפרנקפורט. ראו גולינקין, „תשובה,״ עמ׳ 34. לו היה ער לדברי הרמ״א ייתכן שחלק מתמיהותיו על התקבלות „ההלכה הקבלית״ היה נעלם.

ר׳ ברכיה מודע להבדל בין דין הגמרא לדברי הזוהר. הוא מקנה חשיבות לסכנה המתוארת בזוהר, ולכן המלצתו היא למנוע מהנשים ללכת לבית הקברות יחד עם האנשים. הוא אינו טוען שיש למנוע מהנשים ללכת לבית הקברות, כפי שטען ר״י קארו, ודאי אינו טוען שכתוב כך בזוהר. יחד עם זאת דברי הזוהר כה חשובים בעיניו, עד שהוא מציע, בניגוד לפשט, שדברי הירושלמי הם הנימוק לדברי הזוהר, ובעצם גם חשש ההסתכלות בנשים שהוזכר בירושלמי הוא כדי שלא יגרמו הנשים נזק בעולם. בכך כורך ר׳ ברכיה את הנימוק ההלכתי ואת דברי הזוהר לדבר אחד.[33]

מדבריו נמצאנו למדים שהמנהג הדומיננטי באותה תקופה „בכל ארץ הצבי ובבבל ובכל מלכות מזרח״ הוא שנשים משתתפות בהלוויית המת ונכנסות לבית הקברות, כמובן תוך שמירה על הפרדה בין המינים, כפשט דין הגמרא. אכן בתקופה זו יש מקומות שאין הנשים יוצאות אחר המטה כלל. אגב לפי מנהג המוזכר כאן נשים הלכו אחר הגברים בעת ההלוויה וחזרו אחרונות מבית הקברות, בשונה מהמנהג שהוזכר ברמ״א (דרכי משה, טור, שם), שלפיו נשים יוצאות אחרונות וחוזרות ראשונות. כדאי לשים לב שר׳ ברכיה מבסס את הנהגתו ישירות על הזוהר ואינו מזכיר את דברי השולחן ערוך. אמנם הוא אינו פוסק כשולחן ערוך, שיש למנוע מנשים להיכנס לבית הקברות, אך גם אינו מזכירו כדי לבסס את דבריו.[34]

ר׳ ברכיה מעיד על עצמו שכשהוא מגיע למקום חדש הוא בוחן את בתי הקברות ואת אורחותיהם של החברא קדישא שבעיר. בהקדמתו לספרו הוא חולק שבחים לקהילת מנטובה, לעדה עצמה, לחכמיה ולאנשי חסד של אמת, על הסדרי הקהילה ועל הנהגותיה בעניין קבורת המת.[35] העובדה שהוא מציין את מנהג ההפרדה בין נשים לגברים מ„ארץ הצבי ובבל״ וכן יש מקומות שבהם נשים אינן יוצאות אחר המיטה כלל, מעידה שבקהילתו הוא – מנטובה – לא נהג נוהג זה.

גם בפסיקתו של ר׳ שניאור זלמן מלאדי מצוי שילוב בין שני העקרונות הנזכרים: הוא מקבל את תיאור המציאות על פי האגדתא שבבבלי (ובדברי הזוהר), דהיינו אכן מלאך המוות מרקד בין הנשים ויש לו רשות לחבל. אולם אין הוא מסיק מכאן, כפי שהסיק ר״י קארו, שיש למנוע מן הנשים ללכת לבית הקברות, אלא שיש להישמר מפני היתקלות בנשים החוזרות מן המת, כפשט דברי הזוהר:[36]

> אסור לעמוד בפני הנשים בשעה שחוזרות מן המת מפני שמלאך המות מרקד ובא לפניהם ויש לו רשות לחבל, כי עולה ומסטין ויורד ונוטל נשמה, וכן כשהולכות

33 גולינקין, „תשובה״, עמ׳ 34, מצטט את דברי המעבר יבק כדוגמה לאחרון שראה את פסיקת השולחן ערוך, אך תיאר מנהגים שהרשו לנשים לצאת לבית קברות. אכן מבחינה עובדתית רוב המנהגים המתוארים אצל המעבר יבק מתארים מצב שבו נשים השתתפו בהלוויית המת, ואולם דברי הזוהר מקבלים התייחסות משמעותית מאוד בדברי ר׳ ברכיה. העובדה שהוא אינו פוסק כר״י קארו נעוצה לדעתי בשני גורמים: א. כאמור, אין דברי השולחן ערוך הולמים את פשט הזוהר; ב. כדי לא ליצור מצב שבו המציאות הרווחת מבחינת המנהג סותרת את ההלכה, בפרט שכאמור דין הגמרא ברור, ושונה הוא מדברי הזוהר. הואיל וכך יש לראות בדברי המעבר יבק דווקא גורם שהביא להתפשטות דברי הזוהר בדבר הסכנה שבמפגש עם נשים בעת ההלוויה, דבר שאינו עולה כלל מהברייתות שבירושלמי ובבבלי.

34 ר׳ ברכיה מזכיר פעמים רבות את ר״י קארו בספרו, ואפילו ידע את גילויי המגיד לר״י קאתו בזמן שאפילו בארץ ישראל עדיין נשמרו בסוד, ראו תשבי, חקרי קבלה, עמ׳ 183–184. ייתכן שר׳ ברכיה, בניגוד לפוסקים אחרים, אינו זקוק לב״י כדי לבסס את הנהגתו, ודי לו בדברי הזוהר כדי לקבוע הנהגה, דבר התואם את משנתו הכוללת ואת יחסו לקבלה.

35 בר לבב, „רבי אהרן״, עמ׳ קצ.

36 שולחן ערוך. ר׳ שניאור זלמן (ר׳ כרכים; ברוקלין: אוצר חסידים, תשכ״ז) הלכות שמירת גוף ונפש, סימן י׳.

כדבר מחויב בעת ההלוויה, שלפיו מודגשת חובת ההפרדה בין המינים. בהקשר זה, רוב הפוסקים אימצו את השיטה שהנשים תלכנה לאחר הגברים ולא בראש.[27] עיקרון אחר, „מיסטי-רוחני", העולה מהזוהר, המורה שאין נשים נכנסות לבית הקברות, מפני שכך חלילה יכולה להימשך רעה לעולם.

יש מהפוסקים שלא חשו כלל לדברי הזוהר;[28] יש שאינם מבחינים בין שני העקרונות, לא באופיים השונה, לא במקורם השונה ולא בחובת הציות להם; יש המציינים את שני העקרונות אך ההפרדה ביניהם בכל הרמות ברורה; ויש שהכריעו על פי העיקרון ההלכתי אך השתמשו גם בנימוק הקבלי.

ספר חשוב בהתפתחות הנושא הנדון הוא הספר מעבר יבוק למקובל האיטלקי ר' אהרן ברכיה ממודינה, בן המאה הי"ז.[29] הספר הוא חיבור דרשני מקיף הכולל הנהגות טקסים ותפילות לשכיב מרע ולסובבים אותו, והוא מבוסס על תיאוסופיה קבלית ועל תורות מוסר קבליות[30] ובעיקר משוקע בו מתורת האר"י.[31] ואלו דבריו במאמר ג, פרק י:

> [בזוהר] הזהיר בכל תוקף לבל יתראו הנשים עם האנשים בעת הליכתן לבית הקברות כל שכן בעת חזרתן שמלאך המות ביניהן [...]. לכן יש למנוע הנשים מללכת לבית הקברות עם האנשים, וכל שכן בחזרתן ובשום פנים לא ילך בדרך עמה אז. והועד לפני מפי אדם כשר שכך נתפשט המנהג בכל ארץ הצבי ובבבל ובכל מלכות מזרח, שבתחילה הולכים האנשים ושם עומדים שמשים ממונים להפריש הנשים שלא יתחילו לצאת עד אחר שעברו כל האנשים,[32] ואחר הקבורה מתעכבים שם הנשים כמו רביע שעה עד שיצאו כל האנשים, ושם מקוננות על הנפטר. ויש מקומות שאינן יוצאות אחר המיטה כלל. וגם מדברי הגמ' נראה שלא היו יוצאות עם האנשים, דאמרי' בפ' כ"ג מקום שנהגו לצאת לפני המטה יוצאות ומקום שנהגו לילך אחר המטה הולכות. ומפרש בירושלמי מפני כבודן של בנות ישראל שלא יסתכלו בהם האנשים. הנה כי חשו בירושלמי להסתכלות בהן. הגם שפשט דבריו יראה משום הרגל עבירה יוכל גם כן לפרש שכוונתו גם למה שאמרו בזוהר, וזהו כבודן לבל יגרמו נזק לעולם.

27 כאמור הרמב"ם והטור השאירו את הדבר על פי מנהג המקום, ואילו שאר הפוסקים אימצו את דברי ר"י קארו שהיום המנהג הוא שהנשים הולכות אחר הגברים „ראין לשנות".

28 כאמור למעלה רמב"ם, טור, שו"ת אמפ"ך, וראו עוד להלן.

29 על הספר ועל מחברו ראו ישעיהו תשבי, חקרי קבלה ושלוחותיה (ג' כרכים; ירושלים: מאגנס, תשמ"ב) א:177–254; זאב גריס, ספרות ההנהגות: תולדותיה ומקומה בחיי חסידי ר' ישראל בעל שם-טוב (ירושלים: מוסד ביאליק, תש"ן) עמ' 62–70; אבריאל בר-לבב, „רבי אהרן ברכיה ממודינה ורבי נפתלי הכהן כ"ץ: אבות המחברים ספרי חולים ומתים", אסופות ט (תשנ"ה) עמ' קפט-קצ.

חיבורים העוסקים במוות ובקבורה החלו להתפתח במאה הט"ז והי"ז, והגיעו לפריחה במאה הי"ח. ספר מעבר יבק, שנדפס לראשונה בשנת 1626 (ואחר כך בעשרות קיצורים ומהדורות), הוא הספר הכולל והמרכזי בספרות זו. ספר הזוהר וספר חסידים הם שני ספרים שהשפיעו מאוד על תפיסת המוות ועל מנהגי האבלות, ראו בר לבב, „רבי אהרן", עמ' קפט. ערכתי בדיקות שונות באמצעות פרויקט השו"ת בספר חסידים, אך לא מצאתי אזכור של הנושא דנן. אף לא מצאתי הפניות של ראשונים ואחרונים לספר זה. אמנם לא ראיתי אינה ראיה, אולם אם נכונה בדיקתי, הרי שהדבר מעניין וצריך עיון.

30 בר לבב, „רבי אהרן", עמ' קצ.

31 תשבי, חקרי קבלה, א:177–254.

32 ראו בהקשר זה את תיעודו של Marcus, "The Triesch Hebra Kaddisha," *HUCA* 19 (1945–46) 181–80 Jacob Rader, בעניין תפקידו של השמש להפריד בין נשים לגברים בעת הלוויות, לעתים אפילו באמצעות זריקת אבנים. מכל מקום ברור מנוהג זה שנשים השתתפו בהלוויה.

הבית הילל, על שו"ע שם, מעיד כי בעירו, המבורג, נוהגים הספרדים על פי המלצת ר"י קארו: „וכן ראיתי נוהגים הספרדים בהיותי אב"ד ור"מ בק"ק המבורג" מדבריו נמצאנו למדים שבקהילתו, קהילה אשכנזית, נכנסו נשים בעת ההלוויה לשטח בית הקברות, ובעקיפין למדנו שהוא לא חש לדברי הזוהר.

רש"ה במברגר, רב קהילת ויצבורג, כותב לאביו על מנהג נשות המקום, שאין דעתו נוחה ממנו, ללכת לבית הקברות, והוא מתייעץ עם אביו – הגרי"ד במברגר – מה לעשות בנדון. להלן שאלתו ותשובת אביו:[39]

פה המנהג שגם הנשים מלוות המת ב"מ, והולכות ג"כ על בית הקברות כאנשים. ומעת בואי לכאן לא הוטב בעיני, מ"מ לא מחיתי. עתה ראיתי בספר לוית המת לר' פייבש פרענקעל הלוי נר"ו בשם תש' בית יעקב שלא להתיר רק עד בית הקברות [...], והצעתי ספקי זה לקדם מרן אאמ"ו נ"י להודיעני דעתו הרמה למעשה. וז"ל תשובתו:

הנה הליכת נשים על הבית קברות עצמו כתב הב"י (בסימן שנ"ט) בשם הזוהר שיש למנען [...]. מיהו הליווי – דהיינו היציאה אחר המיטה – פשיטא שקשה מאוד לאסור, כיון דפשטות לשון הגמרא בסנהדרין (דף כ) מורה בפשיטות להיתר [...]. ומ"מ נראה פשוט דיש ליזהר בכל האפשר מתערובות אנשים ונשים ביחד במקום אחד [...]. והיוצא בזה דבהליכה לבית הקברות עצמו יש למנוע כמ"ש הב"י. ומלשון מניעה משמע קצת שאין לכנוס בעובי הקורה לאסרו בכח וחיל כיון דעכ"פ אין איסור זה נזכר בש"ס.

נשים אחרי המטה, ומכש"כ שלא לילך לביה"ק, והקפידו ע"ד בקהילתי."

מאיר בניהו, „מעמדות ומושבות," בתוך: ספר זכרון להרב נסים זצ"ל הראשון לציון (ירושלים: יד הרב נסים, תשמ"ה) מביא בשער החמישי צוואות רבות המתייחסות לסוגיית הליכת הבנים אחר מיטת אביהם (ראו להלן). מתוך צוואות אלו נמצאנו למדים גם לעניין הנדון דידן – כניסת נשים לבית קברות:

ר' יצחק אייזיק חבר (בית עולמים, פי' אדרא רבה, וארשה תרמ"ט, דף רס) כותב בצוואתו: „יותן כרוז בעת ההלויה שלא ילוו אותי שום אישה בשום אופן, ויוכרז בחומרה גדולה שלא ילוו אותי שום זרעי וזרע זרעי גם אותם שהולדתי ח"ו בעון קרי הידוע"; ר' אהרן הגדול מקארלין (בית אהרן, בראדי תרל"ה, דף ח, ד) גזר „על אשתי ועל כל הנשים שבעולם שלא יגעו ח"ו בי כלל ולא ילכו אחר מיטתי." בניגוד לאיסורים מוחלטים אלו, ר' מרדכי חיות מהונסדורף (נפטר בשנת תקע"א, הצוואה הודפסה בספר תבואות השדה, חלק ד, דף פה, לר' אליעזר בן אברה דייטש) מצווה: „רק ילכו קודם מטתי אשתי ובתי [ובנותי] ילכו עד מקום שאומרים צדוק הדין, וילכו מיד עם שאר נשים לביתם, באזהרה גדולה עד מאוד. ובניי הזכרים ילכו ג"כ רק עד המקום הנ"ל, וימתנו שם עד אחר סתימת הקבר שלי לומר קדיש ראשון." כלומר אכן הנשים מוזהרות שלא להגיע לקבר, ועליהן לשוב במהירות לבתיהן, אולם בכל זאת הן יכולות ללוות את מיטתו עד מקום מסוים. אגב, מעניין שההנחיה היא שהנשים (יחד עם שאר המשפחה) הולכות בראש (אכן על פי חלק מהמנהגים הבנים הולכים דווקא בראש). ר' שלמה קלוגר ציווה: „שכל הימים לא יקרבו בניי וזוגתי אצל קברי רק יעמדו ברחוק מן הקבר שלי ד' אמות, אך נכדיי הן זכרים הן נקבות וכלותיי הם מותרים להתקרב אל קברי." מדברים אלו משמע שהאיסור שמוטל על אשתו הוא רק מכוח היותה קרובתו, אך לא מכוח היותה אישה.

בהקשר זה ידוע מנהג החברא קדישא של הפרושים בירושלים שהנשים אינן נכנסות לבית הקברות עד שיצאו משם הגברים אחר סתימת הגולל.

39 יצחק דב בן שמחה, שו"ת נטיעה של שמחה (ירושלים: התאגדות קהילות החרדים בלונדון, תשל"ב) יו"ד. סימן פג.

אחר המת לא יפגע אותן פנים אל פנים אלא ילך מאחריהם או לפניהן, ובחזירתו ילך בדרך אחרת שלא יפגע אותן.

גם הקיצור שולחן ערוך (קצח, י) קיבל מהגמרא בברכות את עניין הסכנה שיש במפגש עם נשים כשחוזרות מן המת, אך הוא מתעלם מהדרכתו של ר״י קארו בשולחן ערוך, ופוסק רק על פי דין הגמרא: „צריכין ליזהר מאוד לבל יתראו הנשים עם האנשים כשהולכין לבית הקברות ומכל שכן בחזרתן, כי יש חס ושלום סכנה בדבר.״ בפסיקה זו הוא מתעלם למעשה גם מדברי הרמ״א, שכן כאמור בדרכי משה אימץ הרמ״א את דברי הבית יוסף.

במנהג תימן אומצה פסיקתו-הדרכתו של ר״י קארו באופן טוטאלי, ולא כפי שהובנה על ידי הש״ך, ומנהגם, לפחות כשהיו בתימן, שאין הנשים יוצאות כלל ללוות את המת, על אחת כמה וכמה שאינן נכנסות לבית הקברות,[37] זאת בניגוד לפסק הרמב״ם כאמור לעיל.

אין בכוונתי לפרט את כל השתלשלות מנהג כניסת נשים לבית קברות כפי שהוא התרחש במציאות,[38] שכן עיקר דברי מופנים אל תהליך הפסיקה ועקרונותיה. בקיצור דברים אומר כי מדברי הפוסקים השונים עולה שבקהילות רבות נהגו נשים להיכנס לבית הקברות, לעתים בניגוד לרצון רב הקהילה. להלן מספר דוגמות:

37 „ומנהג קהילותינו בתימן שאין הנשים יוצאות ללוויה כלל ואפילו לאשה שמתה, אלא נשארות בבית ומקוננות בבכי מר ובחרוזים כצחות לשונן, עד שחוזרים האנשים מבית הקברות. ובזמנינו כעת נתרופף המנהג בהרבה מקומות ולא שפיר עבדי, ולכל הפחות יהיו בריחוק מקום מאחוריהם״ (אור ההלכה [ירושלים: ארגון להפצת מסורת חכמי תימן, תשס״ג] יורה דעה, שנט, שסב). כן הם הדברים בשו״ת דברי חכמים לר׳ יצחק הלוי (ירושלים: הוצאת המחבר, תשל״ב) יו״ד, סימן לז: „יצאה מכלל זה יהדות תימן שאין הנשים יוצאות מפתח הבית ללוות ומכ״ש שאין הולכות לבית הקברות. תהא מנוחתם כבוד רבני וחכמי תימן שגדרו ועשו סייגים לבלי בא לידי מכשול מכל הבחינות, ועד כמה היתה יהדות תימן נשמעת למנהיגיה הרוחניים״.

38 בהקשר זה יש לציין שאחרי מותו של ר׳ נפתלי הכהן כ״ץ, בן אמצע המאה הי״ז, נדפסו צוואתו וכן ספר שער ההכנה. בצוואתו הוא מורה כיצד יש לנהוג בו במחלתו ובמותו. 108 שנים עברו בין הדפסת מעבר יבוק להדפסת שער ההכנה, כשהמעבר יבוק שימש לר׳ נפתלי השראה ודוגמה בכמה עניינים אך לא נתקבל עליו כמקור בלעדי לטקסי המוות, ראו בר לבב, „רבי אהרן״, עמ׳ קצ. בצוואתו הוא מבקש ש„לא ילוו אותי רק הרחוקים״ הוא אינו מפרט בהרחבה את בני ביתו האסורים בליווי, ומכל מקום לא מצאנו אצלו אזהרה מפורשת כלפי הנשים.

קהילות אשכנזיות שונות (חלקן חסידיות) אימצו לחלוטין את דברי הזוהר, להלן מספר דוגמות (בחלקן משתקף הנוהג להבחין בין השתתפות בהלוויה עצמה לבין כניסה לבית החיים, כפי שכאמור הבין הש״ך את דברי השולחן ערוך). דניאל שפרבר, מנהגי ישראל: מקורות ותולדות (ח׳ כרכים; ירושלים: מוסד הרב קוק, תש״ן–תשס״ג) ו:קא, ציטט מספר יוסף אומץ, לר׳ יוסף יוזפא האן נוירלינגן (פראנקפורט א.מ.: דפוס חרמון, תרפ״ח. ד״צ; ירושלים: אופסט האומנים, תשכ״ה) עמ׳ 327: „מה מאד צריך זהירות לפרוש מבין הנשים בשעת הליכתן וחזירתן מהמת [...]. ושמעתי שבק״ק ווירמיישא נוהגין האנשים להפך פניהם לצד הכותל כשבאות הנשים וכו׳.״ עוד כתב שם שמאוחר יותר תיקן הגאון ר׳ מנחם מענדלן רוטשילד, אב״ד וורמיישא, שהנשים לא תלכנה כלל עד הקבר. ובהגהת ר׳ סיני לואנץ על ר״י קירכום במנהגות וורמייזא, לר׳ יודא ליווא קירכום, מהדורת ר״מ פלס (ירושלים: מכון ירושלים מפעל תורת חכמי אשכנז, תשמ״ז) עמ׳ שי הגהה ג, כתב שהגאון ר׳ מנחם מענדלן רוטשילד תיקן „שלא יהוא הנשים הולכות אצל הקבר למלאות הזעקלין עם הפר, רק הוועטע״ר יקח עפר מהקרקע של הקבר ויתן לתוך כלי אחד ויוליך אצל הנשים, והנשים לוקחין אותו עפר וישימו בהשעקלי״ן, והנשים ילכו תכף מבית הקברות ואינם צריכים לשמוע הקדיש, כדי שלא יהיו הנשים והנשים מעורבבים זה בזה״.

בספר יסוד יוסף לר׳ יוסף בן שלמה מפוזנא (ברוקלין: בית הלל, תשנ״ג) ו, הביא מכתב ששולח ר׳ עקיבא סופר שרייבר, רב קהילת פרסבורג ירושלים, בשנת תשי״ג לרב חי״ל דייטש, רב קהילת קליוולנד בארה״ב, ושם הוא מגיב על כך שנאמר לר׳ דייטש שבקהילתו הוא - פרסבורג ירושלים – נמצאות נשים וגברים יחד בהלוויה, וכך הוא משיב לטענה: „ולהד״מ, ונהפוך הוא שמעולם לא נהיגי שילכו

דמפני שיש סכנה לילך בין הקברות לכן טוב יותר שכדי להשיג השגה [...] ירגיל עצמו ביחודים הנעשים אפילו בתוך ביתו [...], ולא ילך לבית הקברות אלא לצורך מצוה כזו (של הלוית המת) [...]. ואפילו באופן ששב בתשובה על עונותיו וטבל עצמו לקריו והולך להתפלל על קברי הצדיקים (בלי ענין ההשתטחות) מכל מקום נכון יותר ללכת על קברי הצדיקים שאינם בבית הקברות [...]. וכל זה לענין אנשים, אבל נשים שיש בהם אחיזה לקליפה ראוי שלא ילכו לבית הקברות כלל, וכן המנהג בכמה מקומות.[43]

בית קברות אינו מקום מומלץ כלל לבני העולם. הוא אינו ראוי במיוחד לבעלי קרי ועוד יותר מכך אינו ראוי לנשים.

כן היא גם אזהרתו של הגר"א באיגרתו המפורסמת לאשתו: „ותשמרי שלא תלכי לבה"ק כלל וכלל, כי שם מתדבקין הקליפות באנשים, וכל שכן בנשים, וצרות רבות באות למתמיד בזה. וכשתצטרכו ללכת אז בחזרה תטבילו ידיכם במים או בנטילה."[44]

על פי ראייה זו, המציעה התבוננות רחבה יותר בתוך העולם הקבלי עצמו, אין רק חשש ממלאך המוות המרקד לפני הנשים ומהחיבור ביניהם, אלא עניין אחר שאינו קשור רק לחיבור בין בית הקברות לנשים, אלא בין בית הקברות לכל אדם בכלל, הוא שנמצא בתשתית ההנהגה הקבלית. בתוך כלל האנשים יש דרגות שונות, ובסולם זה החיבור הקשה ביותר הוא אכן בין בית קברות לנשים.

דברי הזוהר שהתריעו מפני הנשים החוזרות מן המת שמו דגש על הסכנה שתהיה לעולם ולזולת ממפגש עם נשים אלו, הדגש הוא על הנמען. הראייה הקבלית הרחבה יותר, אף שאינה באה לצמצם את הנזק העלול להיגרם בעולם, ללא ספק שמה גם דגש על הסכנה שיש לאדם עצמו, אישה או גבר, כתוצאה מהליכה לבית קברות.[45]

נידה ובית קברות

אפשר שהעיון בדבר ההלכה הקבלית הנדונה מקרין אור גם על סוגיה אחרת. כידוע, מנהגי הרחקת הנידה נחלקים לשני תחומים: האחד – מנהגים האוסרים על נידה לנגוע במאכל או במשקה, והשני – הרחקת הנידה מדברים שבקדושה.[46] התחום השני כולל מנהגים

43 ראו גם אבן השהם, שער רוח הקודש, דף מט, שם מציין מהרח"ו את הדרכת רבו, האר"י: „ושאסתובב ואקיף את בית הקברות כולו בכל ארבע רוחותיו, ותמיד צריך להיות רחוק ד' אמות מן הקברות, כדי שלא יתאחד עמו אותם הרוחות הנמצאות שם, הנעשים מן טיפין בעלי קריין."

44 לאיגרת יש כמה גרסאות, אך לנדון דידן התוכן זהה.

45 ראוי להזכיר בהקשר זה את מנהג ירושלים וקהילות נוספות שהבנים אינם הולכים אחר מיטת אביהם. טעמו של מנהג זה מבואר בזוהר, פרשת בראשית (דף נד), והורחב בשער הכוונות (דף נו), ולפיו מהטיפות שיצאו מהאדם לבטלה נבראים מזיקים רעים. כשהבנים של הנפטר הולכים אחריו בעת ההלוויה, נלווים אליהם המזיקים, ומצערים את המת. ראו בהרחבה ר' עובדיה יוסף, יביע אומר (י' כרכים; ירושלים: מדרש בני ציון, תשל"ד) כרך ד, יורה דעה, סימן כז; בניהו, מעמדות, ובעיקר בשער החמישי.

46 ראו תיאור רחב של שני התחומים הללו אצל ידידיה דינרי, „המנהג וההלכה בתשובות חכמי אשכנז במאה הט"ו," בתוך: עזרא ציון מלמד, עורך, ספר היובל לבנימין דה-פריס (ירושלים: אוניברסיטת תל-אביב, תשכ"ט) עמ' 168–198; „מנהגי טומאת הנידה: מקורם והשתלשלותם," תרביץ מט (תש"ם) עמ' 302–324; „חילול הקודש ע"י נידה ותקנת עזרא," תעודה ג (תשמ"ג) עמ' 17–37. ראו גם שפרבר, מנהגי ישראל, א:רל; ב:עט.

הגרי"ד הלוי במברגר מבחין לגמרי בין ההלכה הצרופה העולה מדינא דגמרא ובין דברי הבית יוסף, שאמנם יש להשתדל לנהוג על פיהם, אך אין לאכפם בכוח, בפרט כשהקהילה אינה נוהגת כך.

ר' יצחק הלוי, רב ודיין תימני בתל אביב בראשית המאה העשרים, נשאל „מאיזה סמך יש לאשכנזים וגם ספרדים שמרשים לנשים להכנס לביה"ק אחרי המטה?" כלומר בתקופה זו בארץ ישראל הנוהג הוא שנשות העדות השונות נכנסות לבית הקברות להלוויית המת. בתשובתו מפריד ר"י הלוי באופן ברור בין ההלכה המחייבת לבין המנהג:[40]

> והמורם מכל מה שכתוב כי יש לפנינו שני מנהגים: (א) ענין לווית הנשים המת. שנית הליכתן לבית הקברות עם האנשים [...]. הראית לדעת כי יציאת הנשים ללוות המת תלוי במנהג איך ומתי. משמע שאין אסור לנשים ללוות המת מן הדין, ולפי המנהג המקובל באותו המקום והזמן [...]. מתלמודא דידן מוכח שאין למנוע את הנשים לילך לבית הקברות כשמלוין את המת, ושרש דבר זה (ר"ל המניעה) מהרשב"י פ' ויקהל עי"ש.

ההבחנה הברורה שהוא עושה מסנגרת על נוהג הנשים בנות העדות השונות להיכנס לבית הקברות ואף מצדיקה אותו, שכן שורש המנהג הוא בזוהר ולא בתלמוד.

חלק מהפוסקים האשכנזיים בני דורנו אימצו את דרך פסיקתו של ר"י קארו, דהיינו ראשית ציינו את חובת ההפרדה בין גברים לנשים ואת המנהג הנוכחי של נשים ללכת לאחר המיטה. אחר כך נקטו בלשון „יש למנוע" את יציאת הנשים לבית הקברות.[41]

בית הקברות בתפיסה הקבלית

נדמה שכדי להבין לאשורם את דברי הזוהר המתריעים מפני היתקלות בנשים החוזרות מן המת יש לראות את הדברים בפרספקטיבה רחבה יותר הבוחנת את יחסו של העולם הקבלי להליכה לבית קברות בכלל, לא שנא גברים לא שנא נשים.

המגן אברהם (ר' אברהם גומבינר) באורח חיים קנט מביא את דברי האר"י: „וכ' בכתבי האר"י דאין לילך על הקברות אלא לצורך הלוית המת, ובפרט אם לא תקן עון קרי מתדבקים בו החיצונים." על פי דברים אלו ברור שהליכה לבית החיים אינה דבר חיובי ויש להימנע ממנה, אם לא שמדובר במצוות הלוויית המת. מציאות זו אינה מומלצת במיוחד לאותם שיש להם לחיצונים אחיזה בהם, כדוגמת בעלי הקרי. דברים מפורשים כיוצא באלו מוסברים בפירוש פיתוחי חותם בהסבר ההנחיה המובאת בשער רוח הקודש (דף כח ע"ב) בשם ר' חיים ויטל, ש„טוב ללכת על קברי הצדיקים ולהתפלל עליהם." וכך מסויגת ההמלצה:[42]

> ומ"ש בשער היחודים שיזהר האדם מאד שלא ישתטח על קברי הצדיקים הסמוכין אל קברי אנשים אחרים בלתי הגונים [...], כי שם יתדבקו בו אותן נפשות של רשעים ויתעברו בו וישרה עליו רוח הטומאה ח"ו. [...] וכ"כ במשנת חסידים [...]

40 ר' יצחק הלוי, שו"ת דברי חכמים, יו"ד, סימן לז.

41 ראו למשל טוקוצינסקי, גשר החיים, כרך א, פרק יד, סעיף טו, הערה 6; ר' חיים בנימין גולדברג, פני ברוך (ירושלים: הוצאת המחבר, תש"ן) ה, י.

42 אבן השהם: שולחן הערוך מדברי האר"י ומלשון המהרח"ו (ח' כרכים; ירושלים: מכון דעת יוסף, תשמ"ח) כרך ח, תפלות והשתטחות, פרק א.

האחרונים. פסיקתו של ר״י קארו והתקבלותה על קשת רחבה של פוסקים היוותה קרקע לצמיחתו של נוהג זה, שיש בו הקפדה יתרה דווקא על הנשים הנידות.[56]

החומרות השונות בעניין הרחקת הנידה מדברים שבקדושה אינן מוכרות ברוב הפסיקה הספרדית. דבר מכל הרחקות הנידה מדבר שבקדושה אינו מוזכר אצל ר״י קארו (בבית יוסף או בשולחן ערוך), לא הרחקת הנידה מבית הכנסת[57] ולא אי הזכרתה את השם. בשל כך הנוהג הפסיקתי שהמשיכו לאחוז בו בפסיקה הספרדית הוא רק בעניין כניסת כלל הנשים לבית קברות, ולא התפתח ממנו המנהג של אי כניסת נשים נידות לבית קברות.[58] כך למשל כותב ר׳ עובדיה יוסף דברים מפורשים בשם שו״ת מנחת אלעזר (סימן סח) בעניין כניסת נשים נידות לבית החיים:

> שזהו דוקא כשהולכים שם [= לבית הקברות] שלא לצורך, אבל לצורך הלוויית המת, וכן בימים שהנהיגו רבותינו ללכת לבית הקברות, כמבואר בספר חסידים ובאחרונים, הוי בכלל שומר מצוה לא ידע דבר רע.[59]

נוסף על כך ייתכן שהתפיסה הקבלית עצמה הצמיחה את המנהג שנשים נידות לא תיכנסנה לבית החיים. דינרי מצביע על הקבלות שונות שיש בין בעל קרי לנידה אצל חכמי אשכנז כבר בתקופה הקדומה.[60] אפשר שהחיבור הקבלי בין נשים בכלל ובעלי קרי ביחס לכניסה לבית החיים יצרה את המנהג האשכנזי המאוחר יחסית של אי כניסת נידות לבית קברות. אכן החיי אדם והמשנה ברורה כותבים את איסור כניסת נידה לבית קברות בהלכות תפילה, אחרי הדין של ר׳ יוסף קארו ש„בעל קרי מותר בדברי תורה ובקריאת שמע ובתפילה בלא טבילה״ (שו״ע, או״ח פח, א).

56 על יחסו של הזוהר לאישה נידה בכלל ראו בהרחבה בדיסרטציה של קורן, בפרקים החמישי והשישי: Sharon Faye Koren, "The Woman from whom God Wanders: The Menstruant in Medieval Jewish Mysticism" (Ph.D. Diss.; New Haven, Conn.: Yale Univ., 1999). על החיבור שבין הנידה ובין מלאך המוות ומוות בכלל ראו שם, עמ׳ 264–266.

57 בית יוסף על טור, או״ח פח כתב שנשים נידות נוהגות לבוא לבית הכנסת.

58 הגם שיש יוצאי דופן, למשל ר׳ חיים פלאג׳י מתאר שהנידות נוהגות שלא לבוא לבית הכנסת (שו״ת חקקי לב [שאלוניקי: דפוס סעדי הלוי אשכנזי, ת״ר–תר״ט] אורח חיים, סימן נ). ראו אצל אליהו שמואל וינד, סוגה בשושנים (ירושלים: דפוס הרשקוביץ, תשל״ח) עמ׳ שפז, המביא מכתב-יד של החיד״א (ר׳ חיים יוסף דוד אזולאי) שהנידה אינה משתתפת בהילולת רשב״י, „ולפעמים בהיותה שם אורח בזמנו בא ואם לא תלך תיכף מסוכנת.״

59 ר׳ עובדיה יוסף, טהרת הבית (ג׳ כרכים; ירושלים: דפוס א״ב, תשמ״ח) ב:יב. מעניין הוא ההבדל בין פסיקתו של הרב עובדיה בחיבורו לדברי בנו. אלו דברי ר׳ עובדיה יוסף:

> יש נשים שנוהגות להחמיר בימי ראייתן שאינן הולכות לבית הקברות. אולם במקום שנהגו שהנשים בימי ראייתן אינן נמנעות מללכת לבית הכנסת, רשאות גם כן ללכת לבית הקברות. וגם הנוהגות להחמיר לא החמירו אלא בימי ראייתן, אבל בימי ספירת שבעה נקיים יש להקל. ואפילו בימי ראייתן מותר להן ללכת לבית הקברות ביום השבעה וביום השלושים וביום פקודת השנה ובהקמת המצבה, וכן בימים שרגילים לבקר בבית הקברות כגון בערב ראש חודש ניסן ובערב ראש חודש אלול וכיוצא בזה.

לעומת זאת בנו של ר׳ עובדיה, ר׳ יצחק יוסף, כותב בחיבורו ילקוט יוסף (י׳ כרכים; ירושלים: דפוס א״ב: תשמ״ט) ז: ו, יז: „אין לאישה בימי ראייתה ללכת לבית הקברות או לקברות צדיקים וקברי אבותיה כשעוברת דרך קברות אחרים. ובימי ליבונה מותר, אף שעדיין לא טבלה.״

60 דינרי, „חילול הקודש,״ 30–33.

שאסרו על אישה נידה לברך, להתפלל, להיכנס לבית הכנסת ולנגוע או להסתכל בספר תורה.[47] מנהגי הרחקת הנידה מדברים שבקדושה נהגו כנראה כבר בתקופת הבית, אך לרובם אין בסיס הלכתי.[48] חומרות אלו צמחו והתפשטו בעיקר באשכנז,[49] ומקורם כנראה בברייתא דמסכת נידה.[50]

דינרי[51] מראה שביהדות האשכנזית חלה ירידה גדולה בתפוצתם של מנהגי ההרחקה במחצית השנייה של המאה התשע עשרה, אולם נשארו כמה שרידים ממנהגים אלו. דוגמות לשרידים כאלו הם המנהגים שאין לאישה נידה להסתכל בספר תורה בשעה שמגביהים אותו וכן שאל לה להיכנס לבית קברות.

המקור הקדום (שמצאתי) המחבר בין אישה נידה ובית קברות הוא החמודי דניאל (ר׳ דניאל בן יעקב מהוראדנא; מחצית שנייה של המאה השמונה עשרה) הכותב ש„נהגו הנשים שלא לילך לבית החיים להתפלל בימי נדתה״ (הובא בפתחי תשובה, יורה דעה קצה, יט). הנהגה זו מובאת אצל החיי אדם (כלל ג, סעיף לח) ואצל המשנה ברורה (פח, סק״ז): „שלא יכנסו לבית הקברות עד שיטבלו.״ הרמ״א בהגהותיו לשו״ע (או״ח פח, א) מציין: „יש שכתבו שאין לאשה נדה בימי ראיתה ליכנס לבית הכנסת או להתפלל או להזכיר השם או ליגע בספר [...], ובימי ליבון נהגו היתר.״ על דברים אלו מוסף במשנה ברורה עניין כניסת הנידה לבית קברות. החיי אדם (ר׳ אברהם בן יחיאל מיכל דנציג) מציין את המנהג שנשים אינן מתפללות ומברכות בימי נידותן, וכותב ש„זה מנהג שאין לו יסוד.״[52] הוא מסיים את דבריו בנושא חומרות הנידה וכותב: „ונראה לי שלא יכנסו לבית הקברות עד שיטבלו.״[53]

דינרי[54] כותב שקשה להבין את איסור הכניסה לבית קברות לנשים נידות, שכן בניגוד למנהגי האיסור השונים שמנה הרמ״א והחזיק אחריו המשנה ברורה (ר׳ ישראל מאיר כהן), אין אזכור קדום להלכה או למנהג שנשים נידות אינן נכנסות לבית החיים. רוצה לומר, חומרות והנהגות כדוגמת אי הזכרת השם, איסור כניסה לבית הכנסת, איסור הסתכלות בספר תורה, הן מרכיבים של מנהגי הרחקה שנזכרו כבר במקומות קדומים,[55] לא כן איסור כניסת נשים לבית החיים בימי נידתן.

ייתכן שהמנהג האוסר על נשים להיכנס לבית קברות בעת נידתן צמח באשכנז בעקבות המנהג ההלכתי המבוסס על הזוהר שאין לנשים להיכנס לבית הקברות. פסיקתו של השולחן ערוך שאומצה כאמור על ידי הרמ״א בעניין כניסת כלל הנשים לבית קברות חברה באשכנז למנהגי הרחקה שונים של נשים נידות, כדוגמת אלו שהוזכרו לעיל, ומתוכם התפתח הנוהג שדווקא לנשים נידות אין להיכנס לבית הקברות, נוהג הנמצא אצל הפוסקים האשכנזים

47 הגהות הרמ״א (שו״ע, או״ח פח, א).

48 ראו מגן אברהם, או״ח פח, ב; וראו דינרי, „חילול הקודש,״ עמ׳ 17.

49 חלק מן החומרות נמצאו בדבריו המפורשים של הרמב״ן: בראשית לא, לה; ויקרא יב, ד; שם יח, יט.

50 דינרי, „המנהג,״ עמ׳ 182 ובהערות שם.

51 דינרי, „חילול הקודש,״ עמ׳ 35.

52 את המנהג שנשים נידות אינן מסתכלות בספר תורה בשעה שמגביהים אותו הוא משאיר על כנו.

53 ר׳ יקותיאל יהודה גרינוואלד, כל בו על אבלות (ירושלים: פעלדהיים, תשל״ג) סימן ל, פרק ה, סעיף יד, מביא את המנהג בשם החמודי דניאל, וכותב שנשאל מה דין הבתולות בימי נידתן, ומעיר ש„לא מצאתי מי שהעיר על זה.״ הוא מסיק שמכיוון שהחמודי דניאל הביא את הדבר בשם מנהג, „אם כן בבתולות אין מנהג.״

54 דינרי, „חילול הקודש,״ עמ׳ 35.

55 למשל איסור הסתכלות בספר תורה מוזכר כבר בשם הראבי״ה בספר אגודה, סוף מסכת נידה.

החשיב במיוחד השתטחות זו, גם לא הזהיר ממנה. בבחינת המקרב – מרחיק, ומי שאינו מקרב אינו צריך להרחיק.[65]

אפשר שהתקבלות פסיקתו של ר״י קארו בעניין אי כניסת נשים לבית קברות גם אצל פוסקים אשכנזיים, חברה למנהגי חומרה אשכנזיים של הרחקת הנידה מדברים שבקדושה, והיא זו שהצמיחה את המנהג המאוחר יחסית בעניין אי כניסת נשים נידות לבית החיים. גם ההיקש בין בעלי קרי ואישה נידה שפעל בקרב חסידי אשכנז תרם כנראה ליצירתו של מנהג זה. הפסיקה הספרדית שברובה לא הכירה בחומרות של הרחקת הנידה מדברים שבקדושה, לא היוותה קרקע ליצירת המנהג המדיר דווקא נשים נידות מבית החיים, ונותרה בה פסיקתו המקורית של ר״י קארו בדבר אי כניסת נשים בכלל למקום זה.

אני מחזיקה טובה מרובה לאאמו״ר שליט״א, למו״ר הרב פרופ׳ נריה משה גוטל, לרב פרופ׳ דניאל שפרבר, לאחי נדב ולאסתי בראל על שקראו את כתב היד והחכימוני בטוב עין בהערותיהם. האחריות לכתוב היא כמובן עליי בלבד.

65 מו״ר, הרב פרופ׳ נריה גוטל, הוא שהאיר את עיניי בהבחנה זו.

בעל הפרי שדה, ר׳ אליעזר דייטש, שהתייחס לכך שהרמ״א התיר לאישה להיכנס לבית הכנסת בימי ז׳ נקיים, ואילו החיי אדם החמיר בימי ליבונה בעניין כניסה לבית קברות,[61] הסביר שהסיבה שאישה אינה נכנסת לבית הקברות אפילו בימי ליבונה „כמ״ש בספה״ק דאפילו איש שלא טבל אל יכנס״.[62]

סיכום

מנהגי אבלות שונים התפתחו והתקבלו בהשפעת דברי קבלה וזוהר.[63] סוגיית ליווי נשים את המת וכניסתן לבית החיים היא מקרה נוסף שבו השפיע מקור קבלי על ההלכה ועיצב אותה. מהדיון ההלכתי בשני התלמודים עולה כי נשים מלוות את המת, וכן היא פסיקת הרמב״ם והטור. העיסוק בסוגיות אלו ובראשונים הדנים בהן הוא מסביב לגדרי הצניעות, ובראשונים שלעיל עדיין ננקטת שיטת כל מקום ומנהגו.

הבית יוסף מעיר על הטור כי על פי הזוהר יש למנוע מנשים ללכת לבית הקברות, ודברים אלו באים לידי ביטוי בפסיקתו בשולחן ערוך. גם בסוגיה זו, כסוגיות רבות אחרות, ר״י קארו העניק לזוהר סמכות הלכתית. אולם מקרה זה שונה ממקרים אחרים, הואיל ובזוהר עצמו לא נאסר על נשים להיכנס לבית החיים, אלא נאמר שיש להימנע מלפגשן בעת שחוזרות מן המת.

כמו ברוב המקרים שבהם יש מחלוקת בין ההלכה הצרופה לנוהג הקבלי גם בנושא הנדון ניתן להבחין באסכולות שונות: זו הדוחה לחלוטין התערבות של קבלה בפסיקת הלכה, זו המתפלמסת עם דברי הקבלה ומגיעה מהם למסקנה שונה, וזו המאמצת את דברי הקבלה – באופן מלא או חלקי. דברי השולחן ערוך התקבלו על חוג רחב של פוסקים, ראשונים ואחרונים, הן אשכנזים הן ספרדים, הן אלו האמונים על שילוב קבלה בהלכה הן אלו הרחוקים משילוב זה. היוצאים מהכלל, אלו שדחקו מכול וכול את דברי הזוהר והבית יוסף, דווקא באים ללמד על הכלל. התקבלות זו, המשתקפת בפסיקה אך לא בהכרח במציאות (שבה קהילות רבות התעלמו מהדברים, ונשים המשיכו להשתתף בהלוויית המת ולהיכנס לבית החיים, גם בקהילות שרבניהן התנגדו לכך) נעוצה בכך שר״י קארו יצר מהבנתו את דברי הזוהר הלכה והביאה בשולחן ערוך, וכן מפני שהרמ״א החזיק בדבריו. אחרת לא ניתן להבין כיצד הלכה קבלית שאינה מעוגנת בפשט הזוהר התקבלה על קשת רחבה של פוסקים.

הבנה נכונה של הדרת נשים מבית קברות באופן שהבין הבית יוסף את הזוהר צריכה להיבחן לאור יחסו הכללי של עולם הקבלה להליכה לבית קברות. על פי ראייה זו אין מדובר בהדרת נשים דווקא, אלא בראייה כללית שהליכה לבית עלמין אינה דבר טוב. אכן הליכה זו אינה רצויה במיוחד אצל בעלי קרי ונשים, מפני שלחיצונים יש אחיזה בהם יותר משאר אדם.

עולם הקבלה שהעניק משמעות רבה להשתטחות על קברי צדיקים,[64] הוא זה שהתריע מפני הליכה לבית הקברות בכלל, ובפרט בעלי קרי ונשים, ואילו העולם ההלכתי שלא

---

61 טוקצינסקי, גשר החיים, עמ׳ רפד, כתב על פי שלטי גיבורים שקדושת בית הקברות קדושה כקדושת בית הכנסת. אולם לפי זה כאשר הותרה הכניסה לבית הכנסת בימי ז׳ נקיים, כך יש להתיר לאישה להיכנס לבית הקברות לפני שתטבול.

62 פרי שדה, ד, סימן צג.

63 ראו בהקשר זה את דברי חלמיש, הקבלה בתפילה, עמ׳ 330–331.

64 ראו בניהו, מעמדות.

ההיסטוריון וחוקר השירה
פירושים שונים לשירו של עלי בן עמרם לכבוד אלחנן בן שמריה

אלינֹעַר ברקת
אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, המכללה האקדמית אחוה

The Historian and the Poetry Researcher
Various Interpretations of the Song of ʿEli b. ʿAmram in Honor of Elḥanan b. Shemaria

Elinoar Bareket
Achva Academic College, Ben-Gurion University

There are allusions in the letter published here that tend to reinforce the opinion I previously expressed in a number of articles regarding Elḥanan as *ra'is al-yahud*, appointed by the Fatimid authorities.[1] The allusions are not substantial, are ambiguous, and in themselves are not definitive proof. However, when added to the materials already found regarding Elḥanan himself and other figures I suggest were Heads of the Jews, the picture becomes somewhat clearer. Of course it would be desirable to uncover unambiguous evidence in the Geniza, such as a writ of appointment for one of these persons, or even a clear reference to them as *ra'is al-yahud* (which occurs only once in connection with Shemaria b. Elḥanan). However, these are the current findings. Furthermore, one sees indications in the letter that might strengthen our knowledge of the condition of the community after al-Hakim's decrees and the death of Shemaria b. Elḥanan, as well as our knowledge of Elḥanan and his status in the Jewish world. The document also adds details regarding the writer, ʿEli b. ʿAmram. These details will be elaborated in a future essay dedicated to ʿEli b. ʿAmram.

ההיסטוריון וחוקר השירה עוסקים כל אחד בדיסציפלינה מדעית ומחקרית שונה. גם אם שניהם מנתחים אותו מסמך, כל אחד מהם ניגש אליו בראייה שונה, מחפש בו דברים שונים ומגיע למסקנות אחרות בתחום אחר. מהר מאוד ניתן לגלות מה גדול לעתים הפער, בניתוח אותו טקסט עצמו, בין גישתו של היסטוריון לגישתו של פילולוג איש ספרות, ומה גדולה, במפתיע, התועלת שבהצבת שתי גישות אלו זו כנגד זו.

1 אלינער ברקת, „ראש היהודים במצרים תחת שלטון הפאטמים: בדיקה מחודשת", זמנים: רבעון להיסטוריה 64 (תל-אביב: אוניברסיטת תל-אביב, 1998) 34-43 (להלן: ברקת, „ראש היהודים"); אלינער ברקת,

המרשימה ולמדנותם המופלגת. גם קהילות ישראל האחרות חלקו להם כבוד ועמדו תחת סמכותם. לכאורה ניתן להניח שהיו בעלי התואר רַאיס אַלְיַהוּד.[6]

מה גם, שפעם אחת, אמנם פעם אחת בלבד, מכנים את שמריה (האב) במעמד של מכתב ששלחו לו, בתואר רַאיס אַלְיַהוּד (באותיות ערביות).[7] שאלת מעמדם של האב ובנו בתור ראשי היהודים במצרים, באישור השלטונות הפאטמים, ובכלל שאלת קיומה של משרת רַאיס אַלְיַהוּד בתקופה הנדונה, עדיין טעונה הוכחה חותכת, וכזאת אין בידינו עדיין לספק. אבל בידינו מכתב ושיר המוסיפים רמזים לטובת טענה זו.

כותב המכתב והשיר הוא עלי בן עמרם, מנהיג הקהל בפֶסטאט בין השנים 1055–1075, יורשו של המנהיג שקדם לו, אפרים בן שמריה. לפני מינויו הרשמי בתור מנהיג הקהילה לאחר מות אפרים בן שמריה בשנת 1055, כבר היה פעיל שנים רבות בקהילה, יצר לו עמדת כוח וקשר קשרים הדוקים עם אישים בולטים וקובעים. אפשר להניח, לפי המכתב שלפנינו, שלפני שנת 1026, היא שנת מותו של אלחנן בן שמריה כבר היה עלי בן עמרם אישיות ידועה בזכות עצמו, בוגר, למדן, בעל רכוש ובעל משפחה. אם כי יש להודות שהדברים קשים, ולפי התיארוך הזה חי עלי בן עמרם חיים ארוכים ומופלגים, אבל הדבר אינו בלתי אפשרי. על פי כתב היד ודאי שהיה זה עלי בן עמרם.[8]

כמקובל בתקופתו של עלי בן עמרם, כשכתבו מכתב לאישיות בכירה כמו אלחנן בן שמריה ודומים לו, נהגו להקדים לו דברי שיר, או לעתים כתבו את השיר לאחר המכתב. מכל מקום, נהגו לצרף שיר, שאורכו לעתים היה רב מהמכתב עצמו. עלי בן עמרם עצמו כתב הרבה שירים ופיוטים, והיה מיומן, לפחות מבחינה טכנית, אם לא במבחינה איכותית, בכתיבת שירים ופיוטים.[9]

אין אפשרות לתארך את המכתב והשיר האלה. כמובן שהתאריך האחרון הבא בחשבון הוא שנת 1026, שנת מותו של אלחנן בן שמריה. אבל בשיר יש רמזים לכאורה לכך שהמכתב נכתב קרוב לשנת פטירת אביו של אלחנן, שמריה, ולמינויו של אלחנן לראש הקהילה במקומו, אולי 1014 או 1015.

T-S 10J16.9

ארבעה עמודים מאוסף טיילור-שכטר בקיימבריג׳: שיר ומכתב בכתב ידו של עלי בן עמרם.[10] בשעתו כתבתי במאמר (ראה הערה 10) שהשיר מכוון לצדוק הלוי בן לוי, אב הישיבה

6 ברקת, ״שר העדה״ ג.

7 ברקת, שפריר מצרים, 146. ראה את המכתב: משה גיל, במלכות ישמעאל בתקופת הגאונים (ד׳ כרכים; ירושלים: מוסד ביאליק, 1997) ב:133–136.

8 אלינער ברקת, ״החבר המעולה׳ או ‚הבוגד המעולה׳: מנהיג שנוי במחלוקת, עלי בן עמרם, ראש קהל הירושלמיים בפסטאט במחצית השנייה של המאה האחת-עשרה״ *AJSR* 23/2 (1998) החלק העברי, א–כז (להלן: ברקת, ״החבר המעולה״).

9 ראה למשל שיר ומכתב של עלי בן עמרם לאברהם הכהן בן יצחק בן פָּראת, מאן, יהודים, 2:84–85. על שיריו ופיוטיו של עלי בן עמרם: ברקת, ״החבר המעולה״ כא, כה–כו; טובה בארי, ״עלי החבר בן עמרם: משורר עברי במצרים במאה האחת עשרה״ ספונות כג (תשס״ג) 279–345.

10 על פי זיהוי ודאי של כתב ידו המובהק. תודה ליחידה ע״ש טיילור-שכטר בקיימבריג׳ ולמי שעמד בראשה, ד״ר סטפן רייף, על שהרשו לי לפרסם את המכתב וגם סיפקו לי תצלום מעולה שלו כדי שאוכל להדפיסו לנוחיות הקוראים. המסמך הזה נזכר אצל ברקת, ״החבר המעולה״ ה, הערה 21.

בחרתי להביא כאן שיר שכתב מנהיג אחד, עלי בן עמרם, למנהיג אחר, אלחנן בן שמריה, כדי להאיר בעזרתו שתי סוגיות:

האחת – ההתייחסות השונה של ההיסטוריון ושל חוקר השירה לאותו שיר. האחד מנתח אותו בעזרת אמות המידה של מחקר השירה והספרות, והאחר מנתח אותו בעזרת אמות המידה של מחקר היסטורי. כל אחד מהחוקרים מחפש, וגם מוצא באותו שיר חומרים אחרים. אין האחד בא לשלול את מסקנותיו של השני אלא למלא ולהוסיף עליהן (כדברי ישוע: „לא באתי להפר כי אם למלאת...“ מתי ה 17).

הסוגייה השניה היא סוגייה היסטורית טהורה: נושא ראש היהודים במצרים הפאטמית. דמותו של אלחנן בן שמריה, ראש קהילת היהודים בפֶסטאט בין השנים 1011–1026 כבר זכתה לדיונים מקיפים ונרחבים בספרות המחקר.[2] להלן נאיר את דמותו בהקשר לסוגייה עקרונית שנדונה רבות בספרות המחקר ועדיין לא מוצתה ולא הגיעו לגביה לכלל הסכמה, היא סוגיית ראש היהודים (רַאיס אַלַיהוּד) במצרים הפאטמית.[3] לאחרונה התפרסמו כמה מאמרים היוצאים נגד התפיסה המקובלת במחקר.[4] המחקר האחרון שהתפרסם בנוגע לסוגייה זו, מביא טענים להוכחת התפיסה החדשה, וטענים אלה מקבלים חיזוק נוסף מן המסמך הקשור לאלחנן בן שמריה, שאנחנו מביאים במאמר הנוכחי.[5] במאמר האחרון הנזכר לעיל נאמר על אלחנן בן שמריה ואביו שמריה:

> בימיו של האֶמאם הפאטמי אלחאכֶם (996–1021) בלטו שמריה בן אלחנן ובנו אלחנן בן שמריה. האב ובנו לא היו חצרנים, לא רופאים ולא אנשי כספים, אלא עמדו בראש הקהילה היהודית בפֶסטאט וניהלו אותה ביד חזקה ובתקיפות בזכות אישיותם

„שר העדה: אברהם הכהן הרופא בן יצחק“ 71 *HUCA* (2001) החלק העברי, א–יט (להלן: ברקת, „שר העדה“); Elinoar Bareket, "The Head of the Jews (*rais al-yahud*) in Fatimid Egypt: A Re-evaluation," *BSOAS* 67 (2004) 185–97.

2 מבחר מייצג: שרגא אברמסן, במרכזים ובתפוצות בתקופת הגאונים (ירושלים: מוסד הרב קוק, תשכ"ה) 105–156; שלמה דב גויטיין, „פעולתו הציבורית של רבנו אלחנן בן שמריה ,ראש הסדר שלכל ישראל“, ספר היובל לפינקל (ניו יורק: ישיבה אוניברסיטה, 1974) החלק העברי, 117–137; משה גיל, ארץ ישראל בתקופה המוסלמית הראשונה (634–1099) (ג' כרכים; תל-אביב: אוניברסיטת תל-אביב ומשרד הבטחון, תשמ"ג) א:473–477 (להלן: גיל, ארץ ישראל); אלינער ברקת, שפריר מצרים: ההנהגה היהודית בפסטאט במחצית הראשונה של המאה האחת-עשרה (תל-אביב: אוניברסיטת תל-אביב, המכון לחקר התפוצות, תשנ"ה) 153–165 (להלן: ברקת, שפריר מצרים).

3 Jacob Mann, *The Jews in Egypt and in Palestine under the Fatimid Caliphs* (2 vols.; Oxford: Oxford Univ. Press, 1920–22) 1:251–57 (להלן: מאן, יהודים); דב איילון (נוישטדט), „ענייני נגידות במצרים בימי הביניים“, ציון ד (תרצ"ט) 135–143; Shlomo Dov Goitein, *A Mediterranean Society* (6 vols.;Berkeley: Univ. of California Press, 1967–93) 2:23–40; Shlomo Dov Goitein, "The Title and Office of the Nagid: A Re-examination," *JQR* ns 1 (1910–11) 78–85 (להלן: גויטיין, „חברה“); Mark R. Cohen, *Jewish Self Government in Medieval Egypt* (Princeton: Princeton Univ. Press, 1980), בעיקר 3–50, 287–295; גיל, ארץ ישראל, א:487–489.

4 Shulamit Sela, "The Head of the Rabbanite, Karaite and Samaritan Jews: On the History of a Title," *BSOAS* 57 (1994) 255–67 (להלן: סלע, „תולדות התואר“). ראה בעיקר: 255–256, והערות 2–3, ושם גם ביבליוגרפיה מקיפה על כל המחקרים הקודמים; ברקת, „ראש היהודים“; שולמית סלע, „ראשות היהודים בממלכה הפאטמית בידים קראיות“, בתוך ע' פליישר, מ"ע פרידמן, י' קרמר, עורכים, משאת משה: מחקרים בתרבות ישראל וערב מוגשים למשה גיל (ירושלים: מוסד ביאליק, 1989) 256–282 (להלן: סלע, „ראשות היהודים“).

5 ברקת, „שר העדה“.

או לנתן בן אברהם אב הישיבה. טובה בארי בקריאתה חשפה חתימה בראשי השורות וגם התייחסויות בתוך השיר המעידות על כך שהשיר והמכתב נכתבו לאלחנן בן שמריה.

חתימות בראשי השורות: בראשית השיר אקרוסטיכון א״ב מלא. אחריו כתוב: „לרבי אלח״ החתימה אינה שלמה. מן המסמך שלפנינו ברור שבידינו הטיוטה בלבד, ולא השיר והמכתב בצורתם הסופית. הכותב לא סיים את השיר החתום בראשי תיבות, אלא השאיר מקום ריק לשתי השורות החסרות להשלמת החתימה והתחיל את טיוטת המכתב, בע״א 2, שורה 12. בשורות האחרונות של המכתב, בע״ב 2 החל משורה 15 עובר הכותב לערבית-יהודית. החלק הזה דהוי וכמעט בלתי ניתן לקריאה, והוא קטוע ללא סוף. העובדה שלפנינו טיוטה מבארת היטב גם את העובדה שיש בשיר שורות שאינן מתאימות לשיר על פי מבנהו, והן אינן אלא ניסיונות שבשיר הסופי ביטלן, מן הסתם. כמו כן אנו מוצאים מלים מחוקות, שאותן יש להניח, לא כתב בשיר בגרסתו הסופית.

השיר, מנוקד ומבואר על ידי טובה בארי, מתפרסם במאמרה על פיוטיו ושיריו של עלי בן עמרם בספונות (ראה להלן, הערה 9). בארי מביאה פירושים בהתאם לתפיסתה בתור חוקרת שירה. להלן אבאר את השיר מנקודת מבטו של ההיסטוריון ואתייחס לרמזים בשיר המחזקים את דעתי לגבי מעמדו של אלחנן, לכאורה ראש היהודים. כמו כן אביא קריאה וביאור של המכתב שבא בעקבות השיר, אליו אין טובה בארי מתייחסת במאמרה, העוסק אך ורק בשירתו של עלי בן עמרם.[11]

לפניכם הטקסט והפירוש של טובה בארי לשיר (ברשותה האדיבה, ותודה לה על כך), ולידו הפירוש שלי, וכן הטקסט של המכתב ופירושי למכתב. ההדגשות בגוף הטקסט הן הדגשות שלי ובאו לציין שני דברים: 1. את האקרוסטיכון בראשי השורות. 2. את המלים שהתייחסתי אליהן בפירושי.

סימנים מוסכמים

[סימן למילה חסרה בטקסט, או לחלופין השלמת המילה על ידי החוקר.
[[סימן למחיקה בגוף הטקסט.
// סימן למילה או אות הכתובים מעל לשורה, תוספת שנזכרו בה לאחר הכתיבה.
(?) סימן לקריאה מסופקת.

ע״א 1

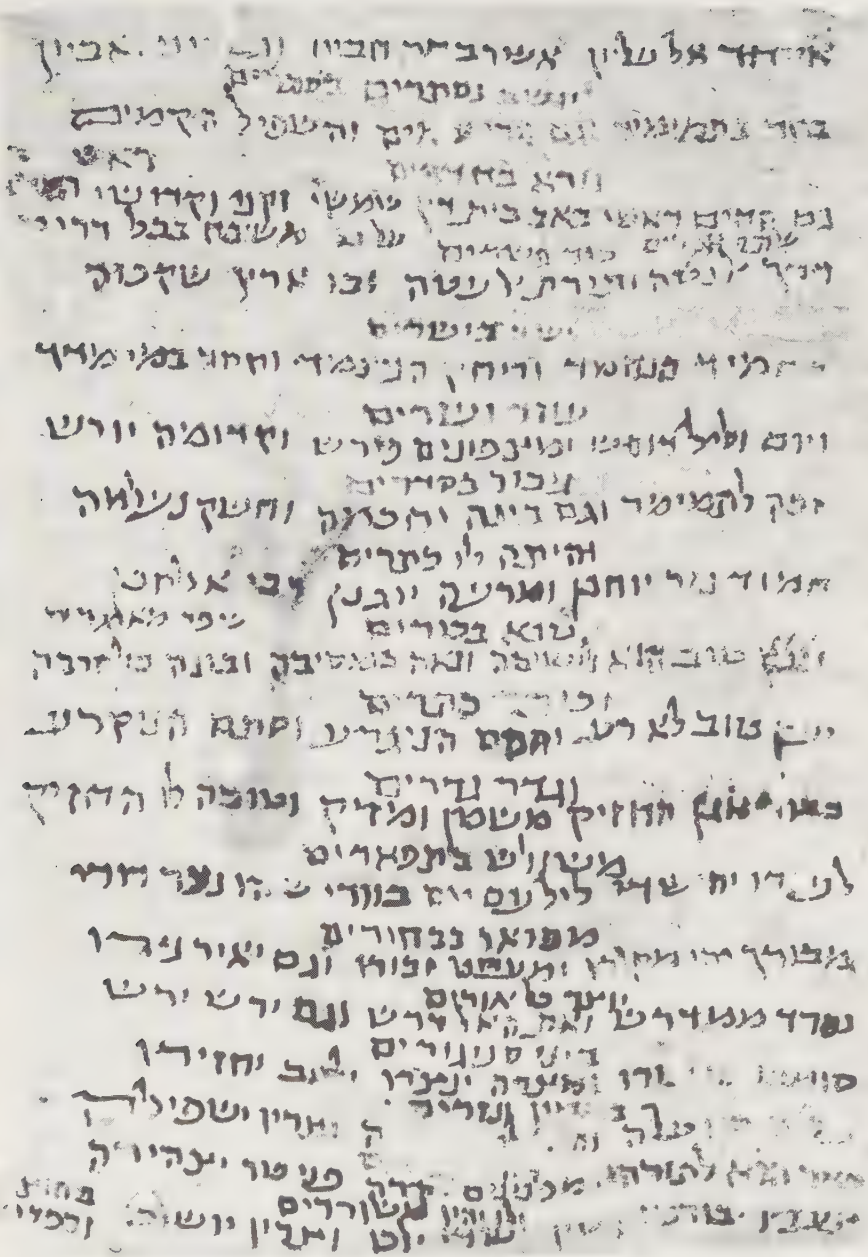
1 אייחד אל עליון אשר בחר חביון וגם עני ואביון
יושב נסתרים נסתרים

2 בחר בתמימים וגם שרי עמים והשפיל הקמים
נורא בחדרים

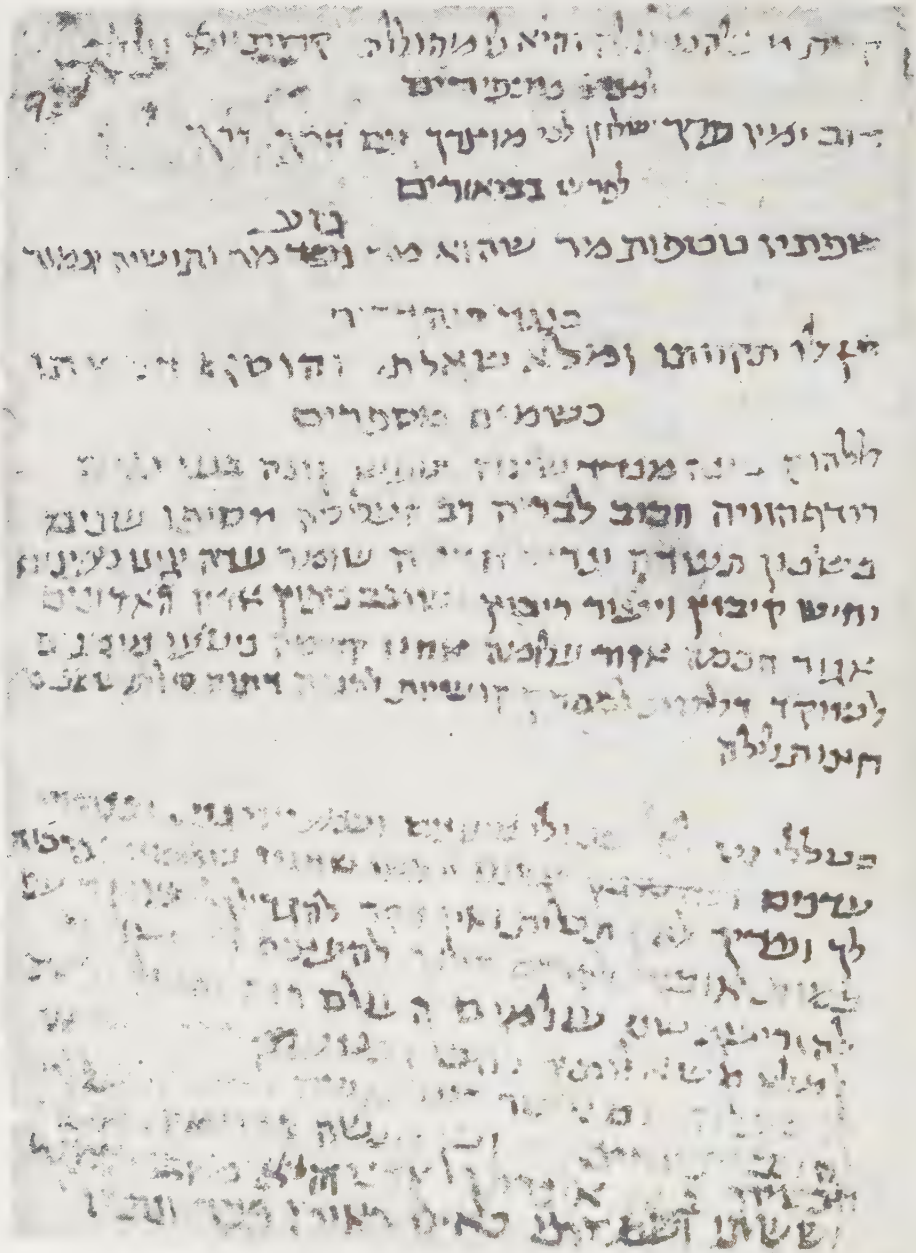
3 גם הקים ראשי באב בית דין שמשי זקני וקדושי //ראש// העד//ר[ים]

3א שתו אגדים שר השרים על כל משובח בכל דרים

11 תודה לטובה בארי על תיקוניה והערותיה המאלפות ועל שאפשרה לי לקרוא את מאמרה לספוות בטרם ראה אור.



T-S 10J16.9. 1 ע״א. With the permission of the Syndics of Cambridge University Library.



4 דרך אל נטה ותורת אל עטה ובו ארץ שקטה
ישר בישרים

5 החמיד הנחמד וריחק הנצמד וחסה במי מדד
עוזר נעזרים

6 ויום וליל דורש ומצפונים פירש וקדומה יורש
גיבור בסדרים

7 זכה לתמימה וגם בינה וחכמה וחשק נעלמה
והיתה לו כתרים

8 חמוד נזר יוחנן ומרעה יוגנן **רבי אלחנן**
טנא בכורים שפר מאמרים

9 [[יעץ]] **טוב הוא לישיבה** ונאה במסיבה **ובונה כל חרבה**
וכותר כתרים

10 יעץ טוב לא רע **וחסם הניגרע וסתם הניקרע**
וגדר גדרים

11 כבוד אגן החזיק משטן ומזיק וטובה לו החזיק
משולש בתפארים

12 לעזרו יהי שדי ליל עם יום בוודי שהו נצר דודי
מפואר בבחורים

13 מבורך יהי מקורו ומעיינו ובורו וגם יאיר נירו
יוצר כל אורים

14 נסרד **ממדרש** ואת האל דרש וגם ירש ירש
ביני סניגורים

15 סומכו מעזרו ומצרה ינצרו ולטוב יחזירו
בממון ונזרים

16 על מוף יועלה וה[..] [..]לה וצריו ישפילה
[..] [..] רים

17 פאר הוא לתורה מפנינים יקרה פני שר יצהירה
ולו יהיו משוררים

18 צעדיו יבורכו [..] שדי יזכו וצריו יושלכו
בחוצות וכפרים

ע״א 2

1 קנות מעלה מעולה והיא לו מהוללה קרות יום ולילה
למציל מכפירים

2 רוב ימיו ערך שולחן לכל מוצרך וגם דרך דרך
לפרש בביאורים

3 שפתיו נוטפות מר שהוא מר [[נכד]] //גזע// מר ותושיה יגמור כנגד סנהדרים

4 תן לו תקוותו ומלא שאלתו והוסיף חכמתו כשמים מספרים

5 ללהוק בינה מנדד שינה תופס צינה בגני גנים

6 רודף הוויה חביב לבריה רב העליליה יוסיפו שנים

7 בש//י//נון תעודה יגדיל חדודה שומר עדה יגינו מציונים

8 יחיש קיבוץ ויעיר ריבוץ ישובב ניפוץ אדון האדונים

9 אגור חכמה אזור עלומה אחוז קדומה ניטעי נעמנים

10 לשוקד דלתות למפרק קושיות להגיה דתות סולת שמנים

11 חצות לילה

12 כטללי נטעים כנזלי מעונים וכמעייני גנים וכנהרי

13 עדנים וכח מרבץ דגנים יובאו שפעי שלומות ברכות

14 לך ועדיך לאין תכלית ואין חקר להגדילך לנשאך ע[ל]

15 במות או//י//ביך להרים קרניך להעצים לי.. העדה

16 להורישך שני עולמים העולם הזה והעולם הבא

17 למלא משאלותיך להביא מועדנ [..] ימיך

18 לו שיגלה יום אשר הוא(?) עושה ל[..] פללך

19 להרבות צאצאיך וכן יעשה ברחמיו כאשר

20 הבטיח באה איגרתך אדני והיא מש[..]תיך

21 וששתי ושמחתי כאילו ראיתי פניך ונתתי

ע״ב 1

1 ושלומך ושלום מלויך וששתי ושמחתי

2 על חסדו שלמקום שזימן לך כל טובה

3 ושנתן לך חן לפני השר ושהכניע כל ה

4 הקמים עליך לכן ברחמיו הרבים יוסיף

5 לך כבוד על כבוד ויתן לך מידו המלאה

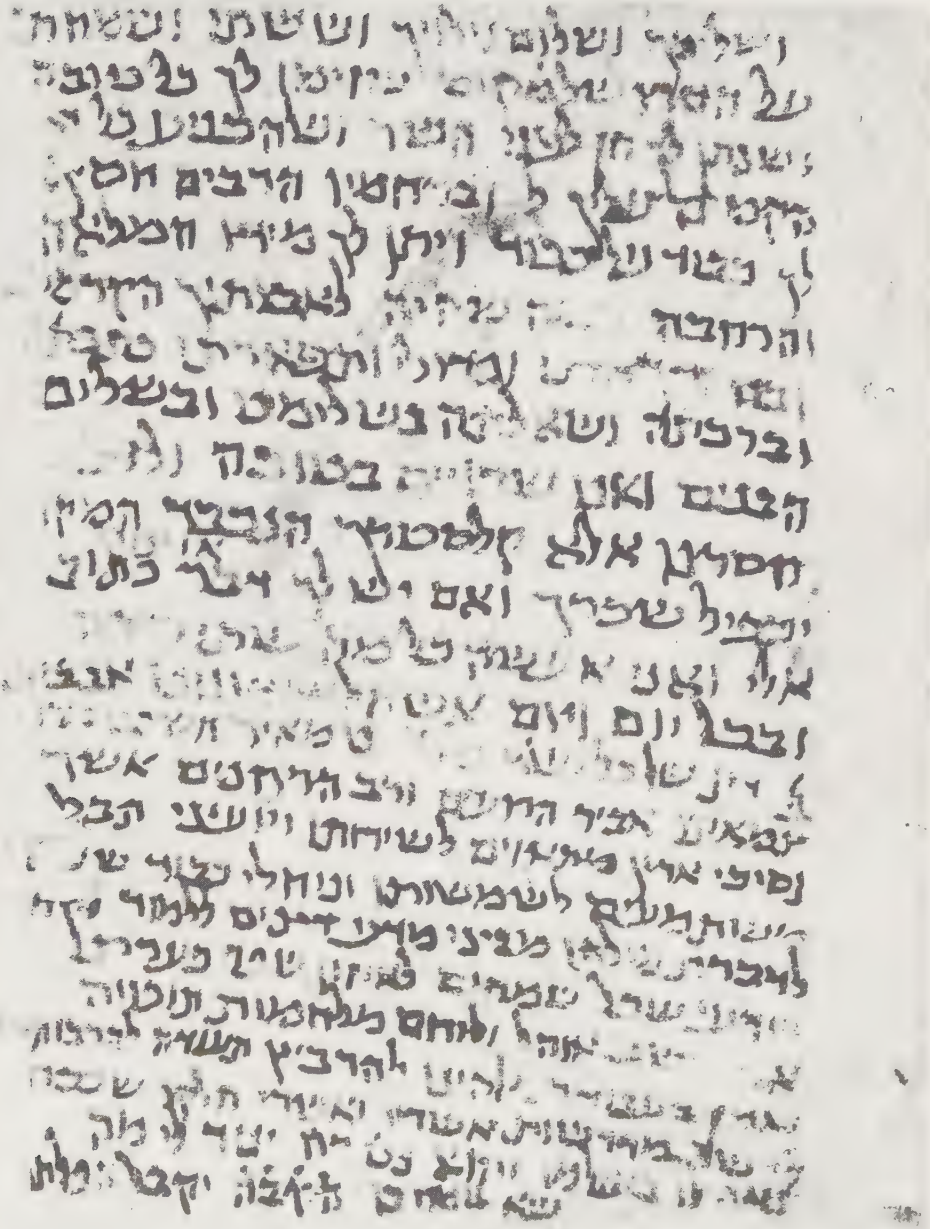
6 והרחבה ממה שהיה לאבותיך הקדמונים

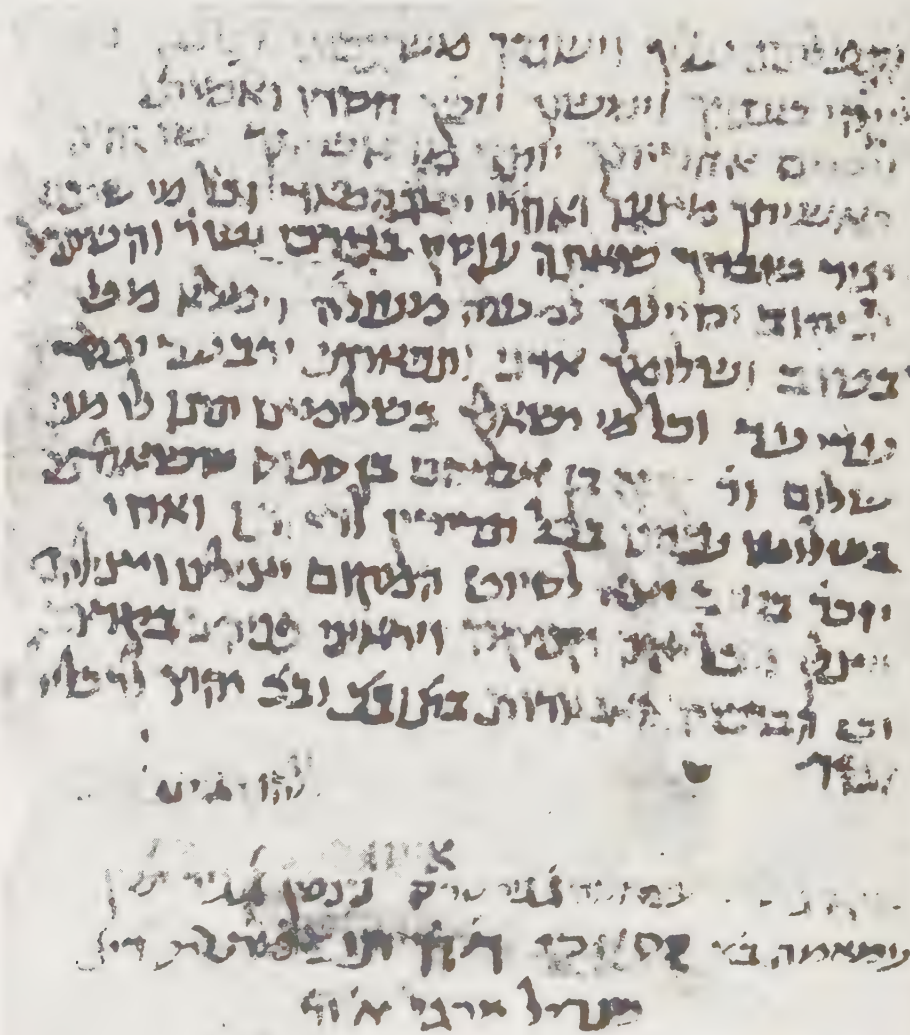
7 ובם הדרתו וגדולו ותפארתו כתבתה

8 וברכתה ושאלתה בשלומינו ובשלום

9 הבנים ואנו שרויים בטובה ולא

10 חסרנו אלא קלסטרך הנכבד המקום





11 יכפיל שכרך ואם יש לך דבר //או צורך// כתוב
12 אלי ואני אעשה כל מה שתירצה
13 ובכל יום ויום אשאל [..] אדוננו אב בית
14 הדין שלכל ישר[אל ..]נו מאיר אשר בו מרווה
15 צמאינו אביר הרועים ורב הרוזנים אשר
16 נסיכי ארץ מתאים לשיחתו ויועצי תבל
17 משתמעים לשמשותו ונוחלי כבוד ש[שי]ם
18 לדברת מילתו מביני מדע דצים ללמוד לקחו
19 יודעי שכל שמחים לאיזון שפר פערתו
20 אשרי יושב אוהל ולוחם מלחמות תושיה
21 נאמן בעבודת אלהינו להרביץ תעודה להרבות חכמ[ה]
22 לישב מדרשות אשריו ואשרי חלקו שככה
23 נאה לו בעולמו והוא נט״ רח״ יגיד לי מה
24 שאשמח בו הק״ב״ה״ יקבל תפילתו

ע״ב 2

1 ותפילתינו עליך וישגבך משגבינו ויגוננך ויצילך
2 ויהי בעזרך וימשוך עליך חסדו ואמיתו
3 וינעים אחריתך יותר מראשיתך שנ״ והיה
4 ראשיתך מצער ואחר״ ישגה מאד וכל מי שיבוא
5 יגיד שבחך שאתה עוסק בצרכי צבור והשתדל
6 המקום יסייעך למעלה מעולה וימלא מש״
7 בטוב ושלומך אדני ותפארתי ירב עד יגדל
8 עדי עד וכל מי ישאלך בשלומינו תתן לו מני
9 שלום ור״ יוסף בן אברהם בן ספוס ששאלתה
10 בשלומו נדרנו בכל תדירין לראותו ואחי
11 יזכר בטוב יצא לסיוט המקום יצילינו ויצילהו
12 ויצלך מכל צרה וזעקה ויראיני פניהם במהרה
13 וכל הברכות האמורות בת״ ובנ״ ובכ״ יהיו לך כל יו[ם]
14 לעזר
15 ללהוק בינ[ה]
16 אייו(?)

וראש הגולה שבה, ועם ישיבת ארץ ישראל. המילה יָוחָנָן, על פי הניקוד שמעניקה לה בארי, משמעותה כפשוטה, אבל אולי יש בה גם משחק שמות עם שמו של המכותב, אלחנן. לשני השמות אלחנן ויוחנן, אותה משמעות. השם יוחנן לא היה מקובל על היהודים במאה הי״א, אולי משום שהיה שם מקובל מאוד על הנוצרים המזרחיים.[15] **רבי אלחנן**: זה המקום היחיד בשיר ובמכתב שהנמען נזכר בשמו המפורש, לבד מן החתימה הלא גמורה בראשי השורות.

9 [[יעץ]] **טוב הוא לישיבה**: (בארי אינה מציינת את המילה יעץ, שאמנם מחוקה בגוף הטקסט) אם באמת התמנה אלחנן להיות אב בית הדין של הישיבה כמו אביו לפניו, יש כאן חיזוק נוסף לעניין. אבל כל הנושא מוטל בספק ויש להניח שביטוי זה בא להראות על מעמדו הרם בקרב הישיבה ועל כך שדעתו מקובלת ונחשבת על הגאון. **ובונה כל חרבה**: אולי רמז לבניית הקהילה לאחר גזרות אלחאכֶּם[16] ולאחר מות אביו. אם כך ייתכן שהשיר נכתב קרוב למות אביו, כלומר בשנת 1014, עם שובו של אלחנן לפֶּסטאט מדמשק.[17]

10 **יעץ טוב לא רע**: (בארי אינה מבארת). אולי רמז נוסף למעמדו בתור יועץ הישיבה כלומר אב בית הדין של הישיבה. **וחסם הניגרע וסתם הניקרע**: (בארי: ומילא את החסר. רומז למנהיגותו של אלחנן במצרים) אולי עוד רמז לשיקום הקהילה לאחר מות אביו וביטול גזירות אלחאכֶּם, ועמידה בראשה. **וגדר גדרים**: (בארי אינה מבארת מלים אלה) תיקן תקנות והשיב לשאלות, כפי שנהג אביו. בגניזה נמצאו שאלות ותשובות שענו הן שמריה האב והן אלחנן הבן, עובדה המעידה על מעמד בכיר ביותר לגבי עם ישראל, כמעט מתחרה לגאונים.[18]

11 **משולש בתפארים**: (בארי: הקב״ה שמפארים אותו בשילוש קדושה). על פי אמות המידה של מחקר השירה – זוהי הכוונה. ולכאורה אפשר גם להבין מההקשר שהכוונה לקב״ה. אבל אני מעיזה להציע אפשרות שאינה עולה בקנה אחד עם אמות המידה של מחקר השירה: אולי יש כאן כוונה לאלחנן בן שמריה והרמז הוא לתואר המשולש שראש היהודים, הוא הרַאיס אַלַיְהוּד, החזיק בו מתוקף המינוי הרשמי שהעניק לו האֶמאם הפאטְמי. התואר היה: ראש היהודים – הרבניים, הקראים והשומרונים (רַאיס אַלַיְהוּד – אַלרַבּאנְיין, אַלקַרַאיין ואַלסַּמַארה). התואר הזה נזכר בצורה מפורשת החל מן המאה הי״ב ואילך. גם במאה הי״א הוא נזכר פעם אחת בכתב מינוי שנתן האֶמאם הפאטְמי לאישיות בדמשק. חוץ מפעם מפורשת זו יש רק רמזים לתואר, ועדיין לא עלה בידינו למצוא הוכחה חד משמעית לקיומו. כאן לפנינו אפשרות (שאני מעלה אותה בכל הזהירות והסתייגות הדרושה) שזהו אחד הרמזים שלדעתי מעיד על קיומה של המישרה רַאיס אַלַיְהוּד כבר בראשית המאה הי״א.[19]

14 **נסרד ממדרש**: (בארי: הוא פליטת החכמים) רמז לבית המדרש שהקים אביו בפֶּסטאט.

---

15 ראה גיל, ארץ ישראל, ג:680–681, במפתח. וראה בקרוב מאמר שלי שעומד לצאת לאור על שמות פרטיים של היהודים ומשמעותם החברתית במאה האחת-עשרה.

16 אלחאכֶּם היה האֶמאם הפאטְמי בין השנים 996–1021. הוא נודע בעיקר בקנאותו לרעיון המַהְדי (המשיח) הפאטְמי ובקנאותו הדתית. במסגרת זו אכף את תנאי עֻמַר, הם תנאי ההשפלה, על היהודים והנוצרים והרחיק לכת עד הריסת בתי כנסת וכנסיות. ההרס החמור ביותר נגרם לכנסיית הקבר בירושלים, אך גם את בית הכנסת של היהודים בפֶּסטאט ציווה להרוס. אירוע זה קרה ממש עם מותו של שמריה בן אלחנן, ובנו אלחנן, ששהה אז בדמשק, חזר למצרים ושיקם את הקהילה ואת בית המדרש של אביו. ראה: ברקת, שפריר מצרים, 13–14, 154.

17 ברקת, שפריר מצרים, 153–154.

18 ברקת, שפריר מצרים, 164; על אביו: 151–152.

19 ברקת, „שר העדה״ יג, הערות 75–76, ושם כל הביבליוגרפיה.

17 שרקה(?) ג .. עמאמה ג״ גיר שרק(?) בצמן ג״ גיר ת״מן

18 עמאמה ב״א״ עסא כז(?) ר״ח״ תוב טלי תלת דינ״

19 מנדיל ארגל(?) א״ וד״

20 וענדה בקיה ליחבש(?)

תרגום – ע״ב 2

15

16

17 ? מצנפת ג״ ללא ? בערבות ג בלי ערך

18 מצנפת משי(?) אריג (בגד) מוזהב שלושה דינרים

19 מטפחת

20 ואצלו שאר

פירוש – השיר

ע״א 1

3 **באב בית דין**: (בארי אינה מתייחסת למלים אלה בביאורה). האם הכוונה היא לאב בית דין של הישיבה או של הקהילה? אביו של אלחנן, שמריה, הוכתר בוודאות להיות אב בית הדין של הישיבה. לגבי אלחנן הדברים מעורפלים. בפסק דין אחד שלו חתם „אלחנן בית דין בירבי שמריה״ לכאורה מעיד על היותו אב בית דין, אבל גם כאן לא ברור אם הכוונה להיותו אב בית הדין של הישיבה או של קהילת פסטאט.[12] **ראש העדרים**: (בארי: מנהיגם של ישראל – אמירה כללית שאין בה משמעות היסטורית ספציפית) רמז להיותו של אלחנן **ראש**, אולי לא רק לקהילת פֶּסטאט, אלא גם לכל קהילות מצרים, ואולי לקהילות ישראל בממלכה הפאטמית, אם אמנם התמנה להיות רַאִיס אַלַיַהוּד.

3א שורה זאת היא כנראה שורת טיוטה, ניסיונות חריזה, שלא שייכים לשיר כסדרו. הדבר ברור משום שהשורה הבאה מתחילה באות ד, ושורה 3 מתחילה באות ג. ובכן שורה 3א אינה אלא טיוטה. מסיבה זאת לא כללה אותה טובה בארי בשיר שפרסמה ולא התייחסה לנאמר בה. **שר השרים**: התואר **שר** יוחד בכתבי הגניזה לחצרנים היהודים. סביר שהתואר **שר השרים**, שמקבילתו הערבית היא רַאִיס אלרַיאסה, מכוון לתואר רַאִיס אַלַיַהוּד.[13]

6 **גיבור בסדרים**: (בארי: בסדרי המשנה, או בלימודים) משחק מלים עם התואר **ראש הסדר**, שהיה אחד מתאריו הרשמיים של אלחנן והוענק לו כנראה על ידי ראש הגולה שבבבל.[14]

8 **חמוד נזר יוחנן**: (בארי: בן של גדול ונכבד). אלחנן היה בנו של שמריה ונכדו של אלחנן, שניהם מנהיגים וראשים מוכרים בקהילת פֶּסטאט, בעלי קשרים הדוקים עם ישיבות בבל

---

12 מנחם בן-ששון, „גאונותו של שמואל הכהן ,הדומה לאמבטי רותחת;״ ציון נא (תשמ״ו) 379–409. וראה: ברקת, שפריר מצרים, 149, 155.

13 Marc R. Cohen, "Administrative Relations between Palestinian and Egyptian Jewry during the Fatimid Period," in Amnon Cohen and Gabriel Baer, eds., *Egypt and Palestine: A Millenium of Association (868–1948)* (Jerusalem: Ben Zvi Institute for the Study of Jewish Communities in the East/Yad Izhak Ben Zvi Institute for the Study of Eretz Israel, 1984) 124–25. וראו גם: ברקת, שפריר מצרים, 158.

14 ברקת, שפריר מצרים, 154.

19 **להרבות צאצאיך**: לאלחנן לא היו בנים, היתה לו רק בת אחת.[24]

20 **באה איגרתך**: מעיד על תכתובת רצופה בין אלחנן בן שמריה לבין עלי בן עמרם. מעיד על קירבתו של עלי בן עמרם להנהגה ועל מעמדו בקהילה כבר בשנות העשרים של המאה, ואולי עוד קודם לכן.[25]

ע"ב 1

3 ושנתן לך חן לפני השר: למי הכוונה? שר בכתבי הגניזה בדרך כלל משמעותו יהודי חצר.[26] לפי השנים הכוונה יכולה להיות לאחד ממשפחת רופאי החצר בני מוסא, שאולי קיבלו גם את התואר הרשמי רַאִיס אַלַיַהוּד. בשעתו העליתי את הרעיון שאלחנן פעל תחת חסותו של אחד מבני משפחה זו, וכך גם הצליח בסופו של דבר לקבל את התואר הנעלה עצמו.[27]

4 הקמים עליך: אלחנן היה דמות שנוייה במחלוקת והיו לו עימותים עם ראשי ישיבות בארץ ישראל ובבבל ועם ראש הגולה בבבל. אולי הכוונה כאן היא לאחד מעימותיו הרבים של אלחנן.[28]

6 **לאבותיך הקדמונים**: אולי הכוונה לאביו שמריה ולסבו אלחנן, שניהם מנהיגים דגולים וידועים בזכות עצמם.[29] אבל אולי הכוונה היא לאבות האומה באופן כללי.

9 **הבנים**: נראה קצת מופרך שבשנות העשרים כבר היו לעלי בן עמרם בנים. לפי זה נולד בסוף המאה העשירית. יש עדויות מעורפלות נוספות לכך שהיו לו בן או בנים, שכנראה מתו. זאת לפי מכתב תנחומים שכתב לפלוני שבנו מת ועלי מזכיר שגם הוא התאבל, כנראה על מות בן או בנים.[30]

10 **קלסטרך**: כך במקור. אינו חריג בכתבי הגניזה.

13–14 **אדוננו אב בית הדין שלכל ישראל**: זה היה תארו של שמריה אבי אלחנן. שמריה התמנה להיות אב בית הדין של הישיבה, ומכאן התואר הזה. אם הכוונה כאן לאלחנן, זוהי התעודה השנייה שבה הוא נזכר בתואר הזה וזה מדגיש עוד יותר את חשיבותו בעיני ישיבת ארץ ישראל, יותר ממה ששיערנו עד כה.[31]

15–16 מליצות שכולן מכוונות להדגיש את גדולתו של אלחנן ומעמדו בחברה היהודית, אבל אולי גם בחברה הפאהמית המלכותית. **נסיכי ארץ**: יש להניח שזוהי מליצה בשורה שלמה של מליצות. אבל אולי בכל זאת מתכוון הכותב לקרבתו של אלחנן בן שמריה לחצר המלכות.

17–19 שורת מליצות המכוונת לחכמתו וללמדנותו של אלחנן, שהכל שואפים ללמוד מתורתו ומלקחו במרכז שהקים אביו והוא המשיכו, בית המדרש של פֶּסטאט.

20–21 שורת מליצות המכוונת להדגשי את נאמנותו ומסירותו של אלחנן לתפקידו העיקרי, מנהיג קהילת פֶּסטאט.

22 **לישב מדרשות**: הכוונה לבית המדרש שהקים אביו שמריה בפֶּסטאט ואלחנן שיקמו לאחר

---

24 ברקת, שפריר מצרים, 153.

25 ברקת, "החבר המעולה," ג–ד. שם כתבתי שפעילותו של עלי בן עמרם החלה בשנות השלושים של המאה. אך לפי המכתב המתפרסם כאן היא החלה כבר בשנות העשרים ואולי עוד קודם לכן.

26 ברקת, שפריר מצרים, 30; ברקת, "שר העדה," יב.

27 סלע, "תולדות התואר," 263–264; ברקת, "ראש היהודים," 41; ברקת, "שר העדה," יט.

28 ברקת, שפריר מצרים, 157–160.

29 ברקת, שפריר מצרים, 145.

30 T-S 10J11.7, וראה גם: ENA 4046.3, וראה: ברקת, "החבר המעולה," ד.

31 ברקת, שפריר מצרים, 155.

מדרש זה שרד בזמן גזירות אלחאכִּם ואחריהן הודות למנהיגותו של אלחנן. יסוד מדרש היה מעשה חריג במאה הי״א, שבה זכות ההוראה והחקיקה היתה שמורה עדיין אך ורק לגאונים.[20]

ע״א 2

2 **לפרש בביאורים**: (בארי אינה מבארת מלים אלה) אלחנן, כמו אביו לפניו, כתב שורה של חיבורים הלכתיים ופירושים לכמה מסכתות בתלמוד, מעשה שבדרך כלל נהגו לעשותו הגְּאונים.[21]

3 **מר [[נכד]] //גזע// מר**: (בארי: חכם בן חכם, ראה במילון בן יהודה, ערך ״מַר״ אמנם בארי מנקדת ״מֹר״ כנראה בגלל החריזה והמשקל). אביו של אלחנן וגם סבו, היו שניהם ראשי קהילת פֶּסטאט ולמדנים מופלגים שהוכרו ונסמכו על ידי ישיבת פומבדיתא. באחד המכתבים מכונה שמריה האב: ״בן הרב ואבי הרב, בן סמוך ואבי סמוך״[22] גם הכוונה במליצה שבשיר שלפנינו זהה: נצר למשפחת ראשים ולמדנים. **כנגד סנהדרים**: (בארי: שקול כנגד לימודם של גדולי החכמים). אולי הכוונה היא שהוא היה עזר כנגד לסנהדרין הגדולה, היא ישיבת ארץ ישראל שבין התארים שלקחה לעצמה היה גם **סנהדרין גדולה**. אבל אולי יש כאן רמז לפעילותו החתרנית משהו נגד מעמדם וסמכותם של גאוני ארץ ישראל ובבל.[23]

7 **שומר עדה**: (בארי: הקב״ה). לכאורה על פי ההקשר הדברים באמת מכוונים לקב״ה, אבל אולי יש כאן כפל משמעות והדברים מכוונים גם לאלחנן עצמו, שהיה ראש הקהילה, ובימים שלאחר גזירות אלחאכִּם, הוא שעמד על משמר הקהילה ושיקם את הריסותיה.

10 **למפרק קושיות**: (בארי: פותר קושיות). אולי רמז לחשיבותו בתור עונה על שאלות הלכתיות ומתקן הלכות, מעין סמכות מתחרה לגאון, אבל בוודאי רמז ליכולתו הלמדנית המובהקת.

עד כאן דברי השיר. מן הנאמר עד כאן בולט ההבדל בהתייחסות לאותו טקסט בין חוקר השירה לבין ההיסטוריון.

המכתב (בארי אינה עוסקת בו)

14–12 כל המליצות עוסקות במים ובשפע שהם מביאים איתם כדימוי לשפע שמבקש הכותב להרעיף על ראש אלחנן ולגדלו.

15 **במות או//י//ביך**: אין לדעת למי כאן הכוונה, ואולי זוהי אמירה כללית, המחזקת את הנאמר בשתי השורות על עליית קרנו של אלחנן לראשות **העדה**, היא קהילת פֶּסטאט, במקום אביו, לאחר מותו של האֵמאם הפאטְמי אלחאכִּם, גוזר הגזרות.

16 **להורישך שני עולמים**..: איחולים להצלחתו של אלחנן בעולם הזה, ואולי נוסף למליצה המקובלת מדובר פה באלחנן היורש את הנהגת הקהילה משמריה אביו. וכן מאחל לו הכותב **גם נחלה בעולם הבא**, כיאות לצדיק.

18–17 **שתי השורות לא לגמרי ברו רות.**

---

20 ברקת, שפריר מצרים, 164.

21 ברקת, שפריר מצרים, 163.

22 ברקת, שפריר מצרים, 145.

23 גיל, ארץ ישראל, א:474; ברקת, שפריר מצרים, 157–160.

מתבהרת במקצת. רצוי היה כמובן למצוא בגניזה משהו ברור לחלוטין כגון כתב מינוי לאחד מן האישים האלה, או אפילו התייחסות ברורה אל האישים הללו בכינוי רַאיס אַלַיהוּד (שנעשתה, כאמור לעיל, פעם אחת בהקשר לשמריה בן אלחנן). עד כה, אלה הם הממצאים. נוסף לכך נרמזים כאן רמזים העשויים לחזק את תמונת המצב של הקהילה לאחר גזרות אלחאכִּם ומות שמריה בן אלחנן, לגבי אלחנן, יורש ההנהגה מאביו ומשקמה של הקהילה, ולגבי מעמדו בעולם היהודי. כן מוסיף המסמך פרטים לגבי הכותב, עלי בן עמרם. פרטים אלה יורחבו בחיבור אחר, שיוקדש לעלי בן עמרם.

תמצית הדברים נמסרה בכנס החברה לחקר התרבות הערבית-יהודית, פטרבורג, אוגוסט 2003.

גזירות אלחאחם וכונן אותו מחדש.[32] ביטוי זה יכול להעיד על תאריך כתיבת המכתב קרוב למותו של אביו.

ע"ב 2

3–4 **שנ'(אמר) והיה .. :** איוב ח ז.

5 **עוסק בצרכי צבור:** מעיד על מעמדו של אלחנן בן שמריה בתור ראש קהילת פֻסטאט.

6 **מש':** משאלותיך.

9 **ר' יוסף בן אברהם בן ספוס:** הקריאה מסופקת. ומכל מקום אין בידי מידע על אדם בשם כזה או הדומה לו.

10 **ואחי:** לעלי בן עמרם היה אח? זהו האיזכור היחיד שלו.[33]

11 **סיוט:** סיוט היא אסיוט היושבת על הנילוס דרומה מקהיר.[34]

13 **בת' ובנ' ובכ':** בתורה ובנביאים ובכתובים.

15 **ללהוק בינ[ה]:** חוזר על תחילת השורה הראשונה של השיר השני. כזכור זוהי טיוטה שעל גביה כתב עלי בן עמרם נסיונות אחדים בשירה וגם כמה שורות להלן.

16–19 שורות אלה הכתובות ערבית-יהודית מעידות על קשרים מסחריים שהיו בין עלי בן עמרם לאלחנן בן שמריה. קשרים כאלה היו רגילים בין כל אישי הציבור שרובם עסקו במסחר לצורך פרנסתם.[35] אבל אולי אלו שורות שִׁשרבט עלי בן עמרם על גבי המקום שנשאר לו ואינן קשורות למכתבו לאלחנן בן שמריה.

סיכום

במאמר זה העליתי שתי סוגיות לדיון: האחת – ההתייחסות השונה של ההיסטוריון ושל חוקר השירה לאותו שיר. חוקר השירה מבאר את הניבים הנזכרים בשיר על פי בקיאותו בלשון השירה ובכוונותיה, הגלויות והסמויות, כפי שהוא מכיר אותן מלשונות של שירים ופיוטים הנהוגים בתקופתו של המשורר. ההיסטוריון מחפש את הרמזים לאירועים ההיסטוריים, לאישים השונים, לפעילותם ודרך התנהלותם. מכאן שחוקר השירה ידבק בנוסחאות המקובלות בשירת התקופה ולפירושים המקובלים על חוקרי השירה. ההיסטוריון ינסה למצוא רמזים מעבר לפירושים המקובלים הללו. שילוב בין שתי הדיסציפלינות האלה בוודאי יניב פירות מרתקים.

הסוגייה השניה היא סוגייה היסטורית טהורה: נושא ראש היהודים במצרים הפאטִמית. מן המכתב עולים רמזים שלכאורה מחזקים את הדעה שהבעתי כבר בכמה מאמרים, שאלחנן היה רַאיס אַלַיהוּד, ממונה מטעם השלטונות הפאטִמים. הרמזים קלושים ומעורפלים, ואין בהם הוכחה חותכת בפני עצמה. אבל אם מוסיפים אותם לחומרים שכבר נמצאו לגבי אלחנן עצמו ולגבי אישים נוספים שאני מציעה שהיו ראשי היהודים, יתכן שהתמונה

---

32 כמו שכתב אלחנן עצמו במכתבו לקהל דמשק: „ובית מדרשו לכונן ... ", ברקת, שפריר מצרים, 154.

33 ברקת, „„החבר המעולה;"" ד–ה.

34 Norman Golb, "The Topography of the Jews of Medieval Egypt: VI. Places of Settlement of the Jews of Medieval Egypt," *JNES* 33 (1974) 119.

35 גויטיין, „חברה;" א. כל הכרך מוקדש לנושאי הכלכלה והמסחר. וראה: ברקת, שפריר מצרים, כל המנהיגים שמוזכרים שם עסקו במסחר והיו בקשרי מסחר אלה עם אלה. וראה גם: שלמה דב גויטיין, „מסחר היהודים בים התיכון בתחילת המאה האחת עשרה;" תרביץ לו (תשכ"ז) 366–396; תרביץ לז (תשכ"ח) 48–78.

DATE DUE

UNITED THEOLOGICAL
SEMINARY LIBRARY

UNITED THEOLOGICAL SEMINARY LIBRARY
3 0645 1002 3661 7

9781223000022
HEBREW UNION COLLEGE ANNUAL